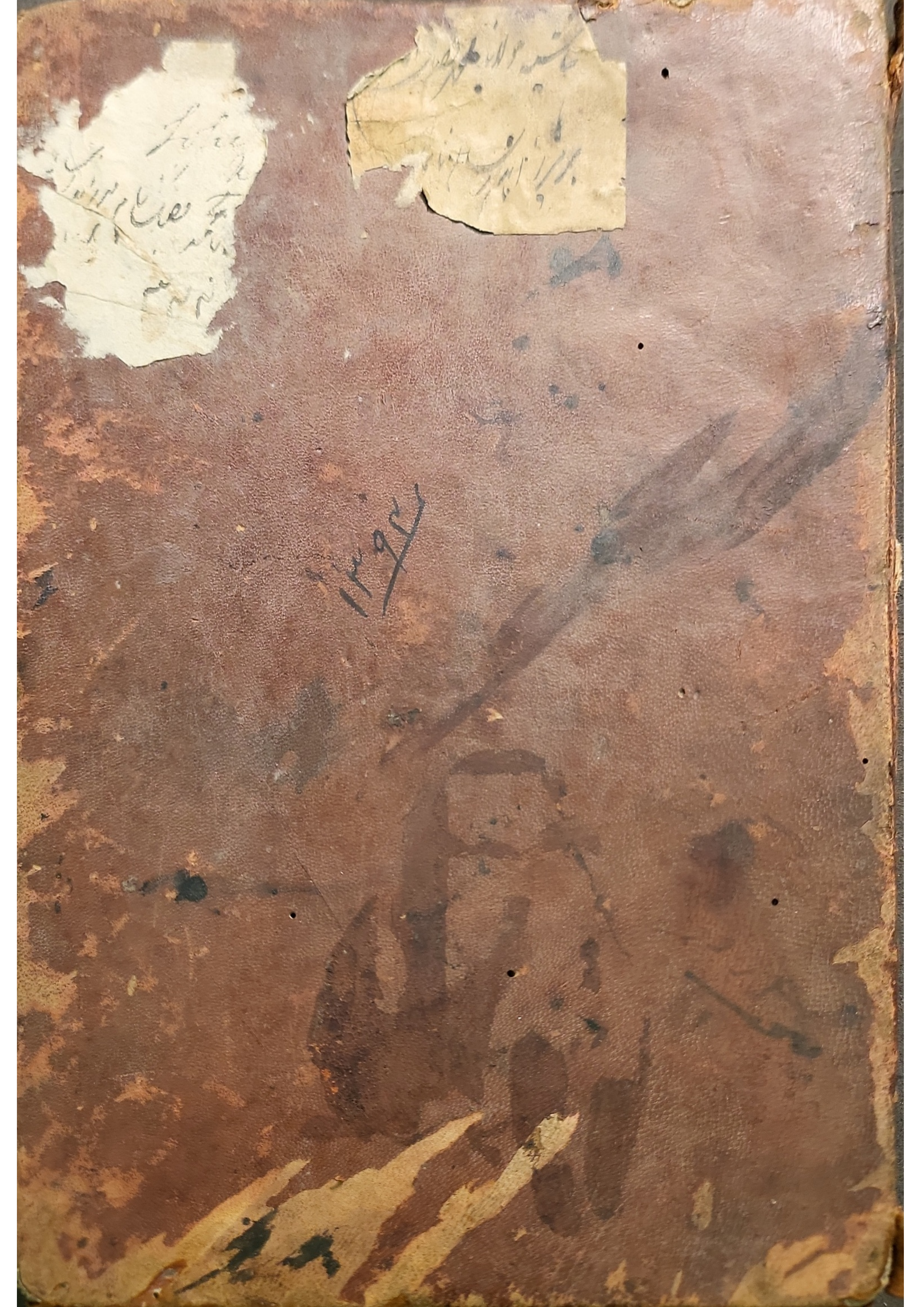
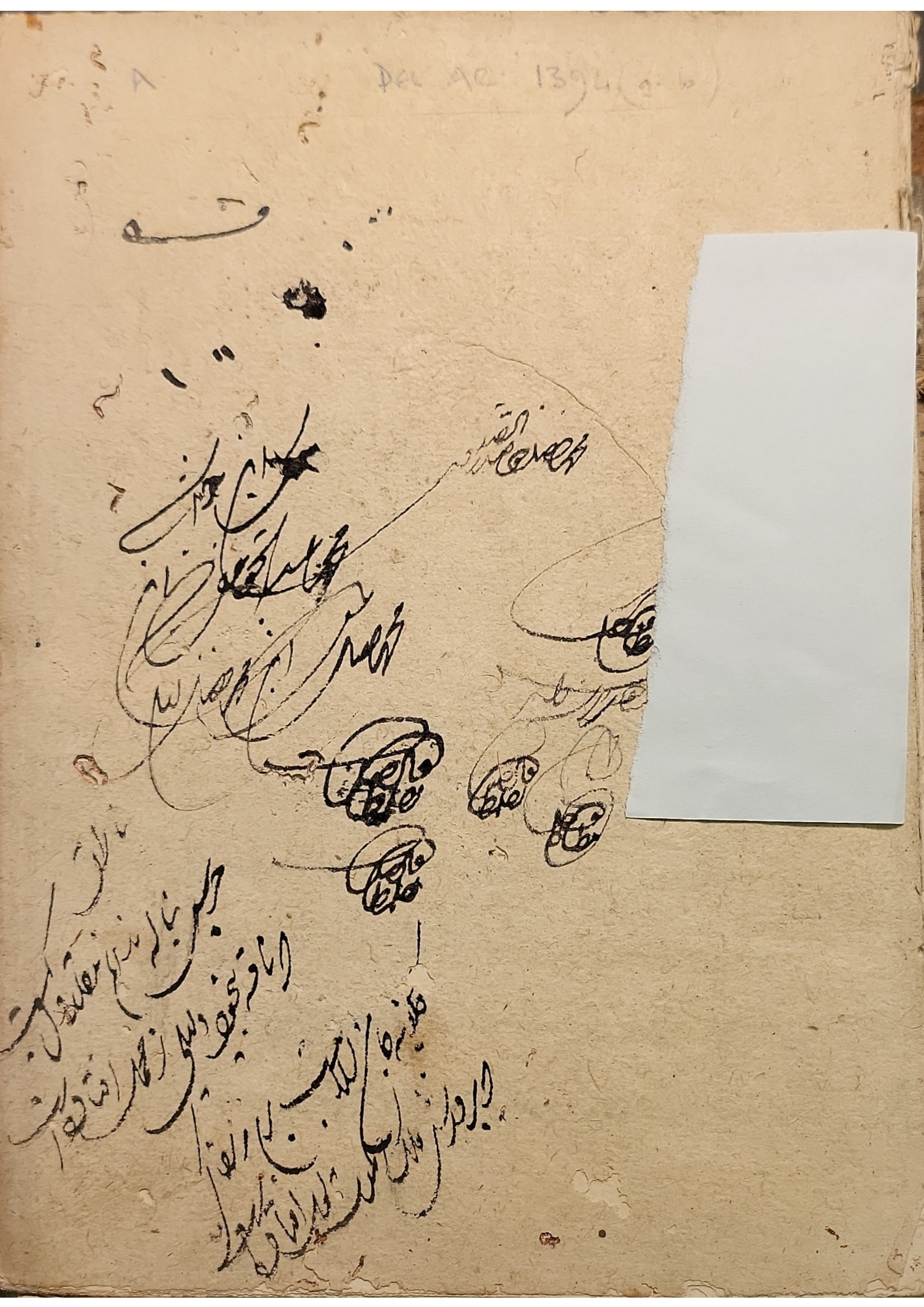




1394(2)

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

الحمد لله الذي الهمنا مباحث التصورات وخصنا من بين المخلوقات بمطالب التصديقات كاشف السر والخفيات و
جعل فينا نبيا صاحب المقامات رفيع الدرجات عليه وآله الصلوة والتسليمات كان المراد بالعلم المجرد وعلم تحقق كل فرد
منه اه اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم الذي يبحث عنه في كتب المنطق وهو المقسم للتصور والتصديق اختلفوا في انه الحصول
مطلقا قديما كان او حادثا او الحادث منه فقط لانه الكاسب والمكتسب وهذا ما عليه الجمهور فقالوا ان علم المبادي اجل من
ان يوصف بالتصور والتصديق بل من ان يوصف بالصدق لان الصدق مطابقة الخبر للواقع وهذا هو الواقع على انه الحصول الحاصل
عندهم هو المقسم الى التصور والتصديق لا الانقسام الى البديهية والنظرية والمحققون ومنهم السيد السند والمحقق الدواني

وغيرهما لم يجيبوا على هذا الرأي ولهذا بل وجده الحق على خلاف ذلك قالوا ان العقول مصورة ومصدقة وشانها مع
الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط قوله التخصيص بالحادث عندهم هو التقسيم الثاني لا الاول فانه لا ينافي
القدم بخلاف الثاني فان الحصول بالنظر ولعله فرع الحدوث وقال في شرح المواقف بعد تقسيم العلم اولا الى التصور
والتصديق العلم الحادث ينقسم الى ضروري مكتسب ومن ان فائدة قيد الحدوث اخراج علمه تعالى وعلم المجردات فانه قديم لا
يوصف بضرورة ولا كسب وقد قال المحشي في حواشي شرح التهذيب بعدما نقل قول المص فهذا الكلام كما تراه يدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي وعلى به المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي الحادث كما يدل عليه ما نقل عنه انفاً اختار ان الانقسام الى البديهية والنظرية علة التخصيص فيلزم على تقديره
التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرناه ومرة في التصور والتصديق الحادثين انتهى كلامه مع حذف بعض
والظاهر من هذه الحاشية وحاشية الحاشية ان علة التخصيص عند المص ايضا هو التقسيم الثاني فعلى هذا قوله بعد تحقق الموصوف
يحتمل وجهين احدهما ان يراد من البعدية البعدية الذاتية ويكون المعنى ان المراد من العلم المتجدد هو النحو الواحد من العلم الذي
يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الذي هو العالم وهو العلم الحصولي لانه الصفة المتقسمة التي هي فرع لوجود موصوفها وتتأخر
عنه بالذات تأخر المحتاج عن المحتاج اليه بخلاف الحضوري فان بعض افراده نفس ذات الموصوف كعلم الواجب لذاته وعلمنا بانفسنا
فلا يقال عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بطريق الانكشاف وثانيهما في الحصول بلزوم التأخر بخلاف الحضوري فان

طريق الانكشاف فيه الحضور وهو ليس بلازم للتأخر وعلى هذا مورد القسمة هو العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون حادثا او قديما

وهو الصواب لان التصديق حقيقة واحدة شاملة لسائر التصديقات قديمة كانت او حادثة ولا ينافي القدم الانقسام بهما او التصور

ظاهر عمومه اشد الظهور ويناسبه قوله وهو ليس الا العلم الحصولي المعرف باللام فان هذا التخصيص انما هو بالقياس الى الحضوري كما يشهد

سياق الرسالة والحواشي كما سنبين ان شاء الله تعالى ويؤيده ما في الحاشية من انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان الحادث

اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد

وضع ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهت وكذا

وليس المص بقوله اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل ح فانه انما ينطبق على المدعى وعلى هذا التقدير شمول التقديم فقط والحادث

وكذا قوله فيما تقدم بعضهم خص المورد بالعلم الحادث وكذا ايراده كله كان فان السعدية الزمانية ظاهرة من المتجدد والحصول صفة

فلو كانت هي المراد فلا حاجة الى ايراد تلك الكلمة المستعملة في ما هو خلاف الظاهر ولا يتوهم انه على هذا يلزم التناقض بين الحاشيتين فان

المحشي صرح في حواشي شرح التهذيب على ما عرفت ان علة التخصيص عند المص هو الانقسام الى التصور والتصديق فلو كانت السعدية في كلامه

هذا اداته يكون علة التخصيص هو التقسيم الثاني فيلزم التناقض ومع هذا لزم التخصيص مرتين على الوجه الذي الزمه على الدواني على المص

وهو ما رب عنه والمص قد تبع على المحقق الدواني في تسميته علم المبادي العالية بالتصديق فانه خلاف الجمهور فانهم قد يسمون علمها التقديم

تصورا او تصديقا فكيف يسوغ له التعميم ههنا ويجوز ان يكون المراد من العقل في التعريف العقل الفعال على النفس الحادث مع الابدان

فلم يكن الدليل تماما الخ وقد ساغ هذا الاطلاق فيما بينهم وذلك لان الدافع متشدع مادة لي عناية لجواز ان يكون كلام المحشي على تلك الحواشي

تقليد الجمهور وبناء تخصيصا لما هو الظاهر من سياق الكلام مع ان عبارة المص لا يابى عن التعميم ابا ر اظاهرا فلا بد من حملها عليه بقدر

الامكان لتطابق مقصود الفن من تعميم القواعد ولذلك زيف كمال المحققين كلام المحشي في الحواشي القديمة بان الاولى في هذا المقام ما افاده

الشارح المحقق الدواني من انه لا حاجة الى التخصيص لكن اذا احتيج اليه فلا بد من التخصيص مرتين وليس فيه كثير عناية عند الحاجة فيقع اذا لم يكن

التخصيص مرتين فالتخصيص مرة لا تصلح مادة الفساد ومن لزوم عدم حصر المقسم في القسمين وكون الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص انما

يفيد التخصيص بعد الحصول وهو بعيد لا يلقى المطلوب لان الحصول باطلاقه لا يصح ان يجعل مقسما مع ان كلام المحشي وشارح المطالع

في عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصول الحادث مع ان الكلام بهذا المحشي ناظر في الفرق مع انه لا يشعر اليه كلامهما كما يظهر بالتامل

تامل وانما يحصل الفرق بين كلام شارح المطالع والمحشي الدواني انه جعل المحشي محط التخصيص الانقسام الى البديهية والنظرية وجعل شارح المطالع

علة التخصيص التقسيم الى التصور والتصديق ولما لم يكن الثاني مقيدا لصلح مادة الاشكال لا بد من اعتبار التخصيص مرتين ولا عناية كثيرا

فيه انتهى كلامه بالفاظه وهو مع وضوحه قد اختفى المراد منه على البعض فلا بد من توضيحه بوجه يظهر منه المراد ويندفع الاوهام الردية العارضة

لهذا البعض لعدم التعمق في كلامه فقوله الاولى الخ حاصله ان التخصيص مرتين اذا كانت الضرورة داعية اليه لا عناية فيه كثيرا واما اذا

لم يكن الضرورة ملجئة اليه فلا حاجة الى التزامه بل هو قبيح على هذا التقدير ولا شبهة في انه حين يقسم العلم الى التصور والتصديق انما الجاء

الضرورة الى تخصيصه بالحصول فقط لئلا تفوت حصر المقسم في الاقسام لوجود قسم منه لا يكون منقسما اليهما اعني الحضوري وانما الجاء

الى

التخصيص بالحادث الصرف فلا لان القديم من الحصولي الصرف ينقسم اليهما ولا ينافي ذلك التقديم اصلا فانا اذا كانت الضرورة داعية الى
هذا التخصيص الصرف كما في التقسيم الى الضروري والنظري فلا بد منه البتة ولا غائلة في التزامه للضرورة اصلا وصح ما لا دلي ما قال المحقق
الدواني من انه من خصص المقسم في التقسيم الاول بالحصولي والحادث فقد التزم التخصيص من غير ضرورة وهو غير جائز وانما التزم
احد التخصيص عند التقسيم الاول والاخر عند التقسيم الثاني فلا باس به لكون الضرورة داعية اليهما والتخصيص من غير ضرورة غير جائز عند
العلماء وبالضرورة فهو جائز عندهم ولو الف مرات فضلا عن المرتين فما ذكر المحشي من امتناعه مطلقا كما يظهر مما اورد
على هذا المحقق بقوله فيلزم على تقديره الخ كما نقلناه انفا مما لا معنى له وقوله مع ان كلام المحشي الخ رد اخر على المحشي
الفارق بين الكلام الدواني والمص بانه لا يصلح اصلاحا لانه لا يشعر به كلامهما فان لفظ المتجدد في كلام المص وان اقتضى
الحدوث ولكن الصفة اعني قوله لا يكفي الخ وكذا الدليل وهو قوله اذ التصور الخ كلاهما يابى لان التعميم للقديم والحادث
انما يقتضيان التخصيص بالحصولي فقط ليخرج الحضوري ولا يخيل المحشي وبهذا يكون المتجدد والصرف بالمعنى الاعم ان شامل لهما
لئلا تفوت المساواة بين الصفة والموصوف ولينطبق الدليل على الدعوى وجد والقائل في ايراد لفظ المتجدد
ولا اشعار بان الحصولي لا ينفك عنه التاخر عن موصوفه ولو بالذات وبه الخلاف الحضوري فانه لا يلزمه التاخر اصلا
كما ستعرف فيما بعد ان شاء الله تعالى فلا تصغ الى ما يوهم من ان كلام المص كما انه صريح في التخصيص بالحصولي كذلك صريح
في التخصيص بالحادث ايضا والا لم يكن لتقييد المتجدد فائدة لان ذلك من سوء الفهم والتصريح ممنوع والفائدة

ما عرفت انطباق كلام الدواني والمص سيان في التقسيم وما زعم المحشي من الفرق بينهما لا صحة له وقوله وانما يحصل الفرق الخ رد لما قاله

المحشي بانه ما زعم المحشي من الفرق يصح مع عدم مساعدة كلام الدواني والمص له لانه قصد الصاد ويحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد من الثاني

قوله ولما لم يكن الثاني الخ هو الثاني في كلام هذا الكمال المحقق اي حمل المص علة التخصيص التقسيم الاول وثانيهما ان يكون المراد بالثاني هو

في كلام المحشي في الحواشي السعدية وهو قول المحقق الدواني كون علة التخصيص هو التقسيم الثاني وحاصله على التقدير الاول ان محصل

الفرق الذي عده المحشي بين كلامي المحقق والمص راجع الى ان علة التخصيص عند المحقق هو التقسيم الثاني وعند العلامة هو التقسيم الاول

وهذا انما لا يفيد فان الثاني اي القول بان علة التخصيص عند المص هو التقسيم الاول ان اراد منه ان المراد ان هذا التقسيم علة

التخصيص بالحادث كما هو مقتضى الفرق فذلك غير صحيح لما عرفت ان كون الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص انما يصح

التخصيص بعلم المخصوص لا بالحادث المطلق وعلى هذا فلا بد من التخصيص بالحادث في التقسيم الثاني ايضا لاخراج القديم فيلزم التخصيص مرتين

على طور المص ايضا كما كان لازما على طور المحقق وان اراد ان علة التخصيص بالحصولي مع مساعدته لمقتضى الفرق لا تفيد فائدة

على هذا لزوم التخصيص مرتين في تقسيم العلم وتقسيمه الى الحصولي لم يكن التخصيص بلزومه على تقدير المحقق دون المص منعا اصلا وعلى التقدير الثاني

محصله انه وان سلمنا انه يلزم التخصيص مرتين بالوجه الذي ذكر على تقدير المحقق ولكنا لا نسلم انه قبيح مطلقا وانما القبيح

اذا كان لغير الضرورة واما عند الضرورة فلا وفيما نحن فيه لما كان القوم تارة يقسمون العلم مقسمين وتارة يقسمون

الى التصور والتصديق علم انه لا بد من التخصيص بكون كل واحد منهما عند الضرورة لقسم لئلا يكون المقسم في الاقسام وهذا اولى

تقسيم

يتضمن التخصيص بالحادث مرتين مرة في العلم حين تقسيمه بذاته ومرة في قسميه عند تقسيمهما لكنه لا غاية فيه كثير الضرورة اعتبار التقسيم

والاعتبار الفاسد مطلقا ممنوع ظاهر البطلان وعلى هذا فيظهر فساد ما اورد عليه من وجوه اما اولا فلما علمت من ان قيد التجدد صريح في ال

اختصاص بالحادث وقد نبهناك على ما لعله يدفعه الغافل لتعقله واما ثانيا فلانه ناشئ من محصل الفرق غير محصل لانه ان اراد ان شارح المطالع

اعني المص جعل علة التخصيص بالحصولي الحادث التقسيم الى التصور والتصديق فهذا هو المراد واعتراف لما قال المحشي وان اراد انه

جعل علة التخصيص بالحصولي فقط التقسيم المذكور فلا بد ان يشعر عن قوله لا بد من اعتبار التخصيص الخ من علة فالكاف هي التقسيم

الاول فعاد الى القسم الاول والكاف هي الثاني مع انه الجمع بين المذهبين يلزم ان يكون التخصيص واحد هو تخصيص العلم بالحصولي علينا وذلك

لانه ما ذكر من محصل الفرق ليس من عند نفسه حتى يتوجه عليه انه اعتراف لما قال المحشي بل هو في صدد بيان محصل ما ذكر المحشي من الفرق

ليس فساده ولا يلزم منه الاعتراف بل غرضه انما هو ان ما زعم المحشي من ان علة التخصيص بالحادث عند الدواني هو التقسيم الثاني

وعند المص هو التقسيم الاول انما لا يصح اصلا فالمختار هو الشق الاول الظاهر وبين فساده بانه لا يصلح محلا لكلام المص ضرورة ان

التقسيم الاول انما يقتضي التخصيص بالحصولي لا الحادث ولو خصص به المص يلزم اعتبار التخصيص من غير ضرورة وهو مما ينكره وعلى

هذا فلا بد من اعتبار هذا التخصيص عند المص عند التقسيم الثاني فلا بد من اعتبار التخصيص مرتين على تقدير المص ايضا كما على

تقدير الدواني وهذا مما لا يتوجه عليه هذا المذكور اصلا كما لا يخفى على من له ادنى تدقيق واما ثالثا فلان قوله لا بد من اعتبار التخصيص

مرتين ان اريد به الذي يلزم على الدواني يعني مرة في العلم ومرة في قسميه فهو غير لازم وان اريد به ما الزم على من فسر التجدد

بالحادث مع انه غير القضية السياق هو فاذن الله تعالى وهذا اشد فسادا والبعد ما ذكرنا مع ان كلامه قدس سره فانه لما كان مناط التعميم

بالحادث هو التقسيم الثاني على القولين كما علمت فيختار الشق الاول ونقول ان التخصيص مرتين بالوجه الذي يلزم على الدواني لزم

المصالح لما من التفصيل وهذا على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني فهذا الاعتراض ساقط عن اصله فانه يرجع حينئذ الى التعريض

على المحشي بانه ما طعن به على الدواني من لزوم التخصيص مرتين على مدعيه كما لا يصلح تعرضا له فانه لا ظهور له ولا عائدة كثيرا وهذا مما لا ينبغي ان يلزم

التوهم اصلا فانه على هذا التقدير هو قدس سره المجيب من قبل الدواني لا من قبل المحشي فيتوجه عليه ذلك ومع ذلك هو متعرض على المحشي على الاحتمالين

كما مر تفصيلهما وعلى الوجهين لا يتوجه ذلك على مقالته اصلا كما زعم المورد ومن انه هذا الايراد انما يتوجه على الاحتمال الاول دون الثاني

مما لا وجه له اصلا فانه يتوجه على الاحتمالين على السواء فالايراد على امثاله قدس سره بهذا الوجه الظاهر الفساد انما هو طمعا في رفع المنزلة

عند الجهلة العوام من سوء مقاله واما عند اولي الالباب الطالبين للصواب فليس يحصل منه الا الافتضاح فلا تكن من الغافلين و

ما زعم من لزوم التخصيص مرتين فالمحشي وان عاد في الحواشي الشرح الجديد ولكن لا باس به عند التخصيص لاقتضاء الضرورة له عنده

والظاهر من هذه الحواشي جوازه عند الضرورة كما ستعلم فيما بعد والتشنيع على الدواني بعد ما ظهر حقيته منه انه غير مسموع مما لا مجال عليه و

الجمهور اذا كان الحق خلافهم جائز بل واجب فان اتباع الحق الحق والتخصيص بالعقل المستقل المقارن بالبدن تعسف محض وينافي

غرض الفن من التعميم ولا يجوز عليهما ان يحمل المصنف من حزب الجمهور بعدما وجد باعتباره مساعدة المخصص مساعدة التعميم والحق

خلافه فان قلت ان المتصد وصفه الزيادة قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور لتقتضي ان يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي والحضور القديم لا يتصور

فيه

فيه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية قلت هذا منقوض بالحادث ايض قال بعض افراده كلام

المنطق بالكليات والجزئيات التي يمتنع تعلق الحس بها لا يتصور فيه الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك يكفي ومع ذلك امكان تجدد فرد و الحضور

كيف كان قوله لا يكفي سالبة وهي تصدق بسلب المحمول عن الموضوع وكذا بانتفاء الموضوع نفيه فانتفاء الحضوري القديم لا في تحقق افراد

الحادث ايض لا يضر وقد يتوهم ان ما ذكرنا قول المحشي ويمكن ان يقال الخ عن ارادة البعدية الذاتية لا مصالة المخصص بالحادث عند التقسيم

الاول لانه الكاسب والمكتسب وهذا انما يتم لو قلنا المخصص بالحصولي فقط دون الحادث واما اذا قلنا بانه لا حاجة الى المخصص من

بدو الامر عند التقسيم الثاني فلا والوجه ان الغرض هو التخصيص بالحصولي مطلقا سواء تحقق في ضمن التخصيص بالحصولي فقط او في

ضمن التخصيص بالحصولي والحادث كليهما والبعدية الذاتية قد تكون بالذات فقط كما في حصول الصورة في العقول المجردة وقد تكون

مقارنة بالبعدية الزمانية ايض كما في العقول المقارنة فالذاتية اعم مطلقا من الاولى وثانيهما ان يراد بالبعدية الزمانية وهي

ان يكون البعد في زمان متاخر عن زمان المقدم وعلى هذا فيكون المعنى ان المراد بالعلم المتجدد علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف

بان يتحقق موصوفه في زمان ثم يتحقق ذلك العلم في زمان متاخر عنه وهذا لا يشمل الا الحصولي الحادث واما الحضوري سواء كان قديما

او حادثا فخارج عنه لعدم تحقق جميع افراده بعد تحقق الموصوف كما اومانا اليه سابقا ويؤيده لتطابق الحاشيتين على هذا لتقدم

وموافقة الجمهور وقد عرفت وجه التوافق على الاحتمال الاول ايض وجعل المص من حزب الجمهور غير لازم ويتوجه عليه ايض انه لا يدفع

هذا من قبيل قوله وليس الموصوف بالعلم الحصولي يخرج الحصولي القديم ليطابق التفسير للمفسر فاندفع ما اوهم من انه لو اريد بالبعدية

الزمانية فهي لا تشمل القديم فهو خارج فلا معنى لاخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول وذلك ظاهر فان الاستحالة هي انه مع ان تلك البعدية لا
يشمل القديم وقوله وليس هو الا العلم الحصولي ظاهره الشمول والعموم اذ التخصيص والتعريف انما هو بالقياس الى الحضوري لا بالنسبة الى القديم
من الحصولي ايضا فلا بد من القيد في هذا القول حتى يطابق التفسير المفسر وكيف فانه في مقام التقييد بالقيدين اذ لم يكن احدهما مغنيا عن الاخر
لا بد من اظهارهما فلو كان تقييدا بالحدوث يصرح هذا القيد ايضا ومع هذا يلزم على التقدير عدم مطابقة الحاشية لان الصفة وهو قوله لا يكفي
عامة من التجدد بهذا المعنى فانه يتناول الحصولي القديم ايضا فلم يصح ما ادعى من المساواة وهو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز كما قيل ولا يخفى بعده ومع ذلك فلا ينطبق دليل المص على المدعى حينئذ لانه لا يلزم من كون التصور حصول الصورة
واستدعاء التصديق هذا التصور وعدم كون الحضوري حصول الصورة الا كون الحضوري خارجا عن القسمين لا خروج القديم
من الحصولي ودعوى حصر القديم في الحضوري لا يصلح توجيها للمص فانه ليس من حزب الشيخ المقتول القائل بذلك كما بيناه وعليه قوله
وعلم المجردات بانفسها والا لم يكن للتخصيص فائدة وقد يقال ان المراد في الاستدلال انه لقوله التصور حصول الصورة على سبيل الحدوث و
التصديق يستدعي هذا الحصول والحضوري والقديم ليسا من هذه المثابة وتكلف بعيد لا يساعده عبارة المص لما ليس
فيها اشعار بالحدوث والمص يمنع كون التصور هذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق كيف فان التصديق يستدعي التصور
مطلقا لما فيه من الحكاية ولا بد لما كان من صور يصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لها
في تقويم الماهيات فليس مناط كون العلم تصورا وتصديقا على الحدوث والقدم بل الحق الذي ينبغي ان يتبع ان التصديق نوع

لثبوت بعض افراده للمفارقات وبعض افراده للنفوس الحادثة مع الابدان حينئذ لزوم التخصيص مرتين متجه على هذا الاحتمال ايضا

مرة بالحصول ومرة بالحادث ولا يمكن الخلاص عنه بما قيل من انه لا باس به من حيث المعنى عند المصنف والذي هو المهروب عنه من حيث اللفظ

اللازم فيما نحن فيه هو الاول فان تخصيص العلم المتحد من حيث اللفظ تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصا لان المحذور في غاية

الهرب عن التخصيص مرتين سواء كان بالمعنى او باللفظ والتخصيص بحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممنوع انما هو التخصيص

مرتين وهو غير لازم بل اللازم فيما نحن فيه التخصيص مرة واحدة وفيه ما فيه وعلى هذا فالحق الممنوع ان يجعل مقسم التصور والتصديق

الحصول مطلقا كما حققناه ثم ان حديث مساواة الصفة للموصوف المذكور في الحاشية مما لا اصل له فانه عار من التصحيح

في كلامهم مساواة انما هي في نحو التعريف واما المساواة بحسب الصدق فلا يظهر اصلا وكيف فان علماء الاصول قد صرحوا ان الصفات مطلقا

مقللة لافراد العام مع ان الجمع المحلى والمفرد المحلى والموصولات من جملة العام والتوجيه بان الاعم لكثرة افراده اوضح من الاخص

لقلة افراده فلو كان صفات المعارف اخص يلزم توصيف الشيء بالاخفى منه فيفوت التوضيح غير مفيد فان كون الاعم اجلى لكثرة حصوله

في الذهن ممنوع بل غير صحيح في نفسه ولذا امتنعوا تعريف الشيء بالاعم منه ولو سلم فغايته ما يلزم كون الصفة اخفى من الموصوف وهو لا يضر

توضيحا بالجواز ان يحدث التوضيح بمجرد اجتماعهما ولا يعني من كون الصفات موضحة غير انه يحدث من ايرادها وضوح لم يكن في الموصوف

وحده سواء حدث هذا التوضيح باجتماعهما او بالصفة وحدها ثم ان الكلام في الموصوف والظاهر ان المراد منه العالم فان العلم

كيفية نفسانية انما يقع صفة للنفس العالمة فالموصوف لكل فرد من افراد العلم ليس الا العالم ولا يمكن ان يراد به العموم

لانه ان اريد به الشيء الخارجي فلا يشتمل المعدومات وعلم الحصولي للواجب تعالى وغيره من المفارقات او لا يتحقق شيء من تلك العلوم بعد تحقق
الشيء الخارجي اما في المعدوم فظاهر واما في علم المجردات فلتقدمها وتقدم علومها على الامور الخارجية بحسبه وان اريد به الشيء من حيث هو الذي
هو المعلوم بالذات فلا نسلم تحقق العلم به بعد تحققه فان بحسب قيامهما واحد والعقل وان لاحظ تقدمه على الفرد في بعض الملاحظات لكن تحققه ليس
متقدما على تحققه بل لا يغاير تحققه لتحقق الفرد الا ان يقال ان للشيء الذهني وجودين وشيئين احدهما تحقق وحدة الوجود الخارجي وهو مرتبة العلم و
ثانيهما وجود ظلي متقدم عليه تقدما بالذات فيصدق انه يتحقق كل فرد من العلم بعد تحقق المعلوم بالذات ههنا وان وقع الالتزام لكنه لا يخلو عما
لا يخلو فافهم واستقم وهو ليس الا العلم الحصولي اي مطلقا كما يشهد به الحط المستفاد بالقياس الى الحضوري وما قيل ان انحصار الشيء في
لا ينافيه انحصاره في الاخص والفائدة المحاذ نظم الشرح والمتن فغير سديد فان انحصار الشيء في الاعم وان لم يناف انحصاره في الاخص الا انه
لا يستلزمه ايضا ولا نسلم تطابق الشرح والمتن على هذا التقدير بل يلزم تخالفهما لان اللام في قول المص العلم المتحد ليس للجنس واللام هو المناط
بين الصفة والموصوف بل كانت اخص مطلقا على تقدير التعميم ومن وجه على تقدير التخصيص بالحادث ولا للاستغراق واللام لكن التقسيم حاصل
متعين ان يكون للعهد ولا يجوز ان يكون للعهد الخارجي لما تقرر في موضعه انه لا بد فيه من ذكر المعهود اولا صريحا او كناية وهو فيما نحن فيه مفقود
ضرورة فتعين ان يكون للعهد الذهني وهو لو ان الصفة والدليل هو الحصولي مطلقا وعلى هذا يكون قول المحشي هذا اليه على الحكم بتطابق الشرح للمتن
فانفهم عدم المطابقة تحقق بوجه اخر اليه وهو ان الموصوف اعني العلم والصفة اعني المتحد كلاهما معرفتان وههنا في كلام المحشي نكرتان
اما الموصوف فظاهر واما الصفة فلما ان اخرها بالجملة اعني قوله يتحقق الخ وهي في قوة النكرة وكانت الصفة في كلام المص للتوضيح على طبق ما قال

المحشي

المحشي في الحاشية في كلامه التخصيص قلت ليس هذا من عدم المطابقة في شيء بل الغرض انما هو التنبيه على ان اللام في علم المتجدد من العهد الذهني
وهو في معنى النكرة وهذا الوجه من التفسير لهذا الايراد ليس على خلاف قانون العربية بل هو جائز وكون الصفة للمعرفة للتوضيح انما هو في المعارف
الحقيقية دون الصورية ولئن تخيل متوهم انه على هذا يلزم ان لا يكون المقسم متعينا محصلا وانما يكون مبهما يقال له انه وان دل لام العهد
الذهني على الفرد المبهم ولكنه اذا خصص هذا بالوصف صار متعينا محصلا فكان المعنى ان مورد القسمة علم يتحقق اي فرد من العلم يتحقق
كل فرد من هذا الفرد بعد تحقق الموصوف وليس هو الا العلم الحصولي مطلقا لا الحادث منه فالكان المراد منه الحادث لا بد من التصحيح
بهذا القيد ولا يكفي ارادة البعدية الزمانية في ذلك فان سوق المتن انما يقتضي التخصيص بالنظر الى الحضوري فقط فما يتوهم انه لا حاجة الى
تقدير ارادة البعدية الزمانية من قيد في قوله هذا الاخراج الحصولي القديم لوجود اللام للعهد المشار بها الى ما هو شائع بالزمان من الحركات
الباطلة فافهم والعلم الحضوري والكائن بعض افراده يعني ان نحو العلم الذي يكون بحضور المعلوم عند العالم لا يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف بل بعضه كعلم الصورة العلمية يتحقق بعد تحقق الموصوف والبعض الاخر كعلم نفس العالم الواجب وعلمنا بانفسنا يتحقق
تحقق الموصوف فليس طريق الانكشاف الذي هو الحضور بلزومها للبعدية وانما هذا اساس نحو الانكشاف الذي هو الحصول
فقلت الحصر ممنوع فان المتجدد بهذا المعنى مصدق علم العلم اي لانه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه حضوري
فلا بد من اخراجه حتى يتعين مورد القسمة ويتحقق الحصر قلت هذا الايراد فان المقصود ان نحو العلم الحضوري لا يتحقق جميع افراده
بعد تحقق الموصوف وان تحقق بعض من افراده كعلم العالم بعد الموصوف لان الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الكلي كما تقرر في موضعه

ان السالبة كما يصدق لسلب المحمول عن الموضوع كذلك بانتفاء الموضوع الخ ولا غرض لنا باثبات نوعيته الحضوري في اثبات المدعى كما لا يخفى

فلا حاجة الى ما ارتكبه الناظرون من ان المقصود ان يقتضي نفس طبائع ذلك العلم ان يتحقق بعد تحقق الموصوف بانتفاء الصورة العلمية

علم حصولي ولا يتوهم انا لا نسلم اقتضاء الحصولي بل يسلم اقتضاء الحصولي لنفسه البعدية لجواز ان يكون امرا اخر وهو الموصوف فيجب حدوثه

يقتضي كون علمه كذلك لان العلم الحصولي هو الصورة من حيث الحصول في الذهن ولا شبهة في ان الحصول في شيء يقتضي بعديته ما منه فالصورة

الحاصلة في الذهن من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية يقتضي بعديتها عن الذهن بعدية ما ولو كانت ذاتية في بعض المواد وزمانية في

بعض اخر هذا على ما هو الظاهر واما على ما هو التحقيق من كون العلم حالة ادراكية فالبعدية ظاهرة فان هذه الكيفية لا شك في انها صفة قائمة

بالنفس يقتضي البعدية عن موصوفها الذي هو النفس وظاهر ان هذا الاقتضاء نفس طبيعة تلك الحالة بشهادة الوجدان ولا يقال انه على هذا

يلزم ان يكون بعديته علم العلم الخ مقتضى الذات لاتحاد العلم والمعلوم هناك الحاصل بعينه نافي الحاضر لانا نقول ان للصورة العلمية

اعتبارين احدهما كونها مبدأ الانكشاف بنفسها والاخر كونها مبدأ الانكشاف معلومها فبالاعتبار الاول غير متأخر وانما يتأخر

بالاعتبار الثاني فقط ولا استحالة في اختلاف الاحكام باختلاف الاعتبارات فليتأمل ومن ان المراد بالفرد الفرد النوعي

وليس لعلم الصورة فرد نوعي والكل المفهومية كليا بل له افراد شخصية بخلاف الحصولي فان افراده نوعية هي التصور والتصديق وفيه

كلام ظاهر ومن توهم ان المراد بالعلم المنبه علم كلي يتحقق كل فرد منه الخ والعلم بالصورة العلمية ليس كليا بل جزئيات متعددة فقد

اخطأ لان الحصولي الخ ليس كليا بل صورة متشخصة في نفس شخصية فكذا العلم المتعلق بها واما القدر المشترك بين تلك الاشخاص

سوا

سواء كانت حصولية او حضورية فيصلح على المسوية ودعوى الكلية بالوصل في الحضوري بعد تسليم الاتحاد الذاتي بين

العلم والمعلوم في هذا العلم غير صحيح لان نفس تلك الصورة حضورية او حضورية فلان كان القدر المشترك بين هذه

العلوم عرضيا يكون عرضيا بالقياس الى تلك الصورة الخ ومن ان المراد بالمعية بالذات اي بلا واسطة والصانع العلم

بواسطة الصورة لا بالذات وفيه ما فيه ومن انه لما ثبت ان المقسم هو الحصولي وقد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها

حضوري والصورة العلمية من الصفات النفسانية فالعلم بها الحضوري فبالنظر الى هذه الشهرة يعلم خروجه عن المقسم

ولا يتوجه عليه ان تعيين المقسم بكونه حصوليا نظري يعلم بعد ملاحظة دليل التخصص والشهرة لانه قد يثبت ليتا ولم يظهر هذه

الشهرة خروج علم العلم لعدم كونه حصوليا هذا وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي الخ وذلك لان قوله لا يكفي فيه

مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بانتفاء الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي اما بانتفاء الحضور او بسلب

الكفاية عنه فبعض افراد الحصولي مما هو جد فيه الحضور ولكن لا يكفي للانكشاف كالمبصر فانه حاضر عند القوة الباصرة ولا يكفي

مجرد هذا الحضور للانكشاف بل لا بد مع ذلك من حصول صورته في الذهن قال في الحاشية لا يكفي ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات

بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان

بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور هنا تعميم العلم في قوله بعد ذلك واما العلم المتحد

بالاشياء الغائبة كما لا يخفى انتهت فقوله لا يكفي سؤال وقوله فالمراد جواب عنه تقرير السؤال ان المتبادر من الحضور هو الحضور

عند المدرك وفي المبصر انما الحضور عند الحاسة التي بها له تلك الادراك لا المدرك فلم يطابق المثال للممثل وتقرير الجواب انه وان كان

الامر كذلك لكن المراد بالحضور ليس ما يتبادر منه بل اعم من الحاسة والمدرك فالمبصرات لم يوجد فيه الحضور عند المدرك لكن الحضور

عند الحاسة متحقق وهذا القدر يكفي للتطابق بين المثال والممثل وفيه انه ان اريد بالحاسة القوى الحاسة كالقوة الباصرة

والخيال والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للحصول كيف فان الجزئيات المادية انما يرتسم صورها في الآلة

مع ان العلم بها حصولي اذ الحصول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهذا القدر متحقق فيها وان اريد بها محلها

فنسلم ان الحضور عنده غير كاف لكن هذا الحضور ليس حضور المدرك حقيقة فالحق ان يفسر الحضور بوجود الخارجي كما ينطق به

كلامه في حاشيته على الحاشية الجلالية حيث قال علمها اي النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما بين في موضعه موجود

في الخارج مترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وهذا

حينئذ فدفع الاشكال بلا كلفة لان المراد بالحضور حينئذ هو الوجود في الخارج وبالمعلوم ما هو المعلوم بالذات والمعنى ان العلم

الحصولي لا يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي للمعلوم سواء لم يوجد عند الحاسة او وجد ولكن لا يكفي مجرد هذا الحصول

كالمبصر او لم يوجد في الخارج اصلا كما في المعدومات واما العلم الحضوري فيكفي فيه مجرد الوجود والمعلوم في الخارج وحضوره

بالذات كما في علمه تعالى وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم

المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واتصافها بالعوارض الذهنية وهذا الوجود يحدد حدود الوجود الخارجي في ترتب

الانار عليه ولذا عده بعضهم وجودا خارجيا فجائز واما قوله ولا يلزم من تعميم الحضور الظاهر انه وقع توهم على ان يتوهم انه
اذا اريد بالحضور مطلق الحضور فالمراد بالغيبة الا مطلق الغيبة سواء كانت عن الحاسة او عن المدرك كما يقتضيه المقابلة بينهما
كما اذا فرضنا شيئا غاب عن الحاسة وحضر عند المدرك فيلزم ان يكون علمه بحصول صورة فلا يكون هذا الحضور كافيا في الادراك
وهو بديهي البطلان فانا نعلم ضرورة انا لا نحتاج في العلم به الى حصول صورة اخرى كيف فانا لو احتجنا اليها وهي لا محالة
غائبة عن الحاسة فلا بد لادراكها من حصول صورة اخرى فيها وهكذا الى غير النهاية وتقرير الدفع انا لا نسلم ان مقتضى التقابل تعميم الغيبة
الا بل هي الغيبة عن المدرك سواء وجدت الغيبة عن الحاسة او لا نعم اذا علم العلاقة بين [illegible] يتبين الحكم بالملازمة بينهما بالعلاقة
بعد وكيف فان مناط الحصولي على الغيبة عن المدرك سواء كانت عن الحاسة او لا ولا يلزم من ارادتهما محذور اصلا فلا بد
من ارادتهما لخلاف الحضوري فانه لا يتصور ان يراد منه الحضور عند المدرك لان غيبة كغائبة فلا معنى لبعضهما عنه ولذا لا يمكن ارادة الحضور
عند الحاسة والا لا يصح التمثيل المبهم بعلم البارئ تعالى وبما في الحواشي ان مقتضى التقابل تخصيص الغائبة بالذي يغيب عن الحس
لا التعميم حتى يحتاج الى العذر فلا يخفى فساده لانه لو خصص الغائبة بالغائبة عنها على مقتضى التقابل على مزعومه يتوجه انه ليس مناط الحصولي
على الغيبة عنها بل على الغيبة عن المدرك سواء تحقق الغيبة عن الحاسة ام لا ولم يتحقق فيحتاج الى العذر المذكور البتة والفرق
ان كان مقتضى الغيبة عن كليهما معا يلزم منه بطريق مفهوم المخالفة ان لا يكون الحكم فيما غاب عن احدهما كذلك فيلزم ان لا يكون
علم الغائب عن المدرك فقط علما حصوليا لانتفاء الغيبة عنهما معا فيه الصانع انه ليس الامر كذلك بل الغائب عن المدرك

لا يكون العلم به الا حصوليا وانما قلنا باللزوم على طريق مفهوم المخالفة لما تقرر في موضعه ان السكوت في معرض البيان بيان

فاذا كان شرط الحصولي الغيبة عن المدرك وكانت الحاضرة متى ما كان على المصنف ان يبين لما الغائب عن احدهما حكمه ما واذا لم يبين فقد بين ان

الحكم فيه على خلاف المذكور وهو ان لا يكون العلم به بحصول الصورة وهذا هو معنى المفهوم المخالف فافهم ولا تسرع قال الا انه

مثلا علم حصولي اه اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان القوى ليست مدركة وانما المدرك هي النفس والقوى آلات لادراكها

اختلفوا في ان العلم الحاصل بالابصار حضوري او حصولي فمن ذهب الى ان الابصار بانطباع صور المبصرات في الحس البصري ذهب

الى ان الحاصل بالابصار حصولي وهو المصنف واما صاحب الاشراق فلما ابطل هذا المذهب بان مدرك الجبال الكبار والكواكب العظام

والدوائر الكبار من الافلاك الدوار وكثير من الاشجار ويمتنع حصولها في القوى الجسمانية التي محالها قليلة المقدار والا لزم

الانطباق الكبير على الصغير الى غير ذلك من الاستحالات المسطورة في كتبه ذهب الى ان نفس حضور المبصر كاف في الانكشاف او به يحصل للنفس اشراق

حضوري من دون انطباع الصورة في الباصرة بل بحدوث حضور اشراقي للنفس عند المقابلة وارتفاع الموانع عن ذلك انه

وفيه كلام من وجوه اما اولا فلان ما زعم من لزوم انطباق الكبير على الصغير وانه من الاستحالات من باب اشتباه الوجود الذهني بالخارجي

فان تلك الاستحالة انما هي من آثار الوجود الخارجي واما الموجودات الذهنية فلا يستحيل ذلك فيها فانه لم يذهب احد الى ان الشخص

الخارجي حصل في القوى فانه بديهي الاستحالة كما يشهد به مبحث الوجود الذهني بل صورته ومثال منه وهي امر لطيف يطابق المتمثل

له وينطبع في القوى فلا يلزم الاستحالة واما ثانيا فما اشار اليه في الحاشية المنقولة سابقا بقوله ان حضور المبصر من ان

الحضوري

الحضوري لابد من الحضور عند المدرك وحضور المبصر انما هو عند القوى والالات فلا يكفي هذا الحضور في الانكشاف فكيف يكون علما حضوريا

ويتوجه مثل هذا على المشائين القائلين بحصول الصورة في الحاسة ايضا لان مبدأ الانكشاف انما هي الصورة الحاصلة عند المدرك

لا عند الباصرة بل الصورة عندهم علم فقيامها بالباصرة يستلزم ان يكون الحاسة عالمة دون النفس فالجواب واما ثانيا

فما في بعض الحواشي والتحقيق ان وجود المبصر في الخارج كاف في الابصار والانكشاف لكن قبل المقابلة فلا بد من امر زائد

هو العلم وهذا الزائد اما حصول شيء او اضافة الى المبصر وعلى كل تقدير فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شأن الحضوري ودفع بانه

يجوز ان يكون وجود المبصر نفسه منشأ الانكشاف لكن بشرط المقابلة والمحاذاة وهذا الشرط لا يكون منشأ الانكشاف ولا

داخلا فيه وانما يعتبر على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على مذهب التحقيق وقد اعترف بذلك نفسه في حواشيه على

الحاشية الكبرى حيث قال اما في الابصار فعند المقابلة بين البصر والمبصر الا انه ادعى حصول الصورة في البصر على هذا التقدير

وصاحب الاشراق ايضا يشترط المقابلة في الابصار الا انه يمنع الانطباع ويدعي الانكشاف بنفس الحضور مع المقابلة

كما يدل عليه قوله يحدث حضور اشراقي للنفس عند المقابلة وارتفاع الموانع واما رابعا فلان العلم والمعلوم في الحضوري يتحدان

بالذات والاعتبار فلو كان العلم المتعلق بالمبصر حضوريا لزم انتفاء العلم بانتفائه وهو باطل ضرورة انا نعلم المبصر بعد زواله عن

مقابلة البصر بلا فرق فالعلم المتعلق به حصولي لا حضوري كما زعم وقال بعض الاعاظم انه نعم الحل على طريق صاحب الاشراق فانه قائل

بعالم المثال فهذا المحسوس حاضر عند الحس والمدرك يكون الانكشاف بحسب وجوده الخارجي وهو الظل وذلك بحضور مثال له من غير انطباع

في الذهن وانتقاش فيه وتحققه مع الاول بالذات بل بحسب التشخص وللعالم بجملة العقل المتوسط القول انه متحد بالذات مباين

بحسب التشخص للشخص الاول يناسب له كل المناسبة بما يصير منشاء للانكشاف فلا يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها في

الذهن فان هذا التشخص مماثل للاول بحسب الماهية انتهى ولا يخفى عليك ما فيه فان صاحب الاشراق وغيره من الرواقيين

الكائنون قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلامهم كون هذه الصور الشخصية بعينها حاضرة في العالم المثالي بعد الغيبوبة عن البصر

قال في حكمة بعد ما ابطل مذهب اصحاب الانطباع والشعاع فاذن الصورة الخيالية لا يكون في الاذهان لامتناع انطباع

الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست بمعدومة صرفة والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها

باحكام الحاسة واذ هي موجودة وليست في الاعيان ولا في الاذهان ولا في العقول لكونها صور جسمانية لا عقلية فبالضرورة

يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون

كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم

عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس في عالم الصور المنقسم الى الصورة الحسية والى

الصور الخيالية انتهى وهذا صريح في ان عالم المثال غير مادي ولذا سمي بالخيال المنفصل وبرزخ بين العالمين عالم

العقل وعالم الصور الحسية فكيف يكون الصور المادية الحسية بعينها وتشخصها بعد غيبوبتها عن البصر حاصلة في هذا

العالم نعم العقل المشوب بالوهم لما لاحظ المناسبة بينهما بين الصورتين يحكم باتحادهما واما النظر الدقيق فلما يلاحظ الى

كون

كون احدهما مادة دون الاخرى تحكم بمغايرتهما وحينئذ يبطل حصول الاشياء بانفسها بلا شك وليس لنا الاتفاق على هذا من صاحب

الاشراق ضرورية بل انما هذا على رأي من لم يقل بوجود هذا العالم كارسطو واتباعه من المشائين فالصواب ان يقال ان صاحب

الاشراق قائل بعالم المثال وان الصور الخيالية موجودة في هذا العالم فحين زوال الصور الحسية يعني بمقابلة البصر وانتفاء حضورها

الخارجي يبقى العلم بسبب مقابلة هذه الصور الخيالية المشابهة بتلك الصور الحسية المشابهة التامة وان لم يكن هي بعينها تلك الصور الخارجية

فانما سمي هذا العلم حضوريا لكون مناط الانكشاف فيه امرا حاضرا عند المدرك من غير ارتسام فيه ووجود المشابهة التامة بين

الصورتين لعله يكفي لحفظ علم احدهما بالاخرى هذا ثم انه مثال هذا يرد على القائلين بالانطباع ايضا فان الصورة الحاصلة في القوى

علم حصولي عندهم وحينئذ فاما ان يكون هي بنفسها مبدء الانكشاف بناء على ما ذهبوا اليه من ان العلم الحصولي هو مبدء الانكشاف

ومنشأه وهو في العلم الحصولي نفس الصورة الحاصلة دون الوجود في نفس وجود المعلوم وهو ينافي ما صرح به المحشي في حواشي شرح

الهياكل بان مع كون هذه القوى الات كونها شروطا لفيضان الادراك على النفس من مبدء الفيض باستعمالها فقط او

مع حلول الصورة الادراكية فيها فانه صريح في ان الصورة بنفس حصولها ليست مبدء للانكشاف وانما المبدء هو المبدء المفارق

الفياض واما ان يكون شرطا للانكشاف كما هو مذهب المحقق في تلك الحاشية فلا يكفي حصول الصورة فيها للانكشاف فيبطل اطلاق

العلم على الصورة وانما هذا من قبيل اطلاق المسبب على السبب فحصول العلم في القوى ليس حصولها بنفسه ويبطل العلم

بالجزئيات المادية فان صورها انما تنطبع وتنتقش في القوى دون النفس المجردة او يكون مبدء الانكشاف هي لها نسبة

الاشراقية فلا علم حصولي الا الحضوري فرجع النزاع الى اللفظ ويمكن الجواب عنه بابداء الجامع وكونهما مبدء الانكشاف من جانب المبدأ

الفياض وانما يطلق العلم على الصورة بالمجاز فافهم ويمكن ان يقال في هذا المقام بعينه يمكن ان يستدل على كون مورد القسمة علما لما هو

بان المنطق انما يبحث عن العلم الكاسب والمكتسب اذ لا يبحث فيه الا عن المعرف والحجة باعتبار كونهما موصولين الى مجهول تصوري وتصديقي فهذا

فالكاسب المقصود وغرضه ان يبحث في فواتح كتب هذا الفن عن العلم الكاسب والمكتسب لان بيان الحاجة الى المنطق لا يثبت الا ببيان انقسام العلم

الى الضروري والنظري والمنقسم اليهما ليس الا العلم الحصولي بل الحادث منه واما الحضوري والقديم من الحصولي فمعزول عن ذلك ولا يتوهم ان البديهية

والنظرية صفة المعلوم لانه المترتب على النظر لا الحصولي نفسه لما سيجيء تحقيقه فيما بعد وبعد التسليم فلا يضر البحث عن الحصولي فانه يحصل بمعلومه [illegible] الكاسب

الغرض العلمي اذ العلم الذي له مداخلة في الاكتساب هو العلم الحصولي والكاسب يحصل بمعلومه ويمكن ان يكون الاشارة الى ان الحضوري والقديم

خارجان عن العلم الكاسب والمكتسب ولا يتصفان بالبديهية والنظرية فلا بد من تخصيص المنقسم بالحادث والا لم يكن التقسيم حاصرا او ذلك

لان البديهية والنظرية متقابلتان وظاهر انه ليس التقابل بينهما تقابل التضايف ولا السلب والايجاب اما الاول فبانه [illegible] الوحدانية اذ

ليس تعقل احدهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة واما الثاني فلان هذا القسم من التقابل لا يخلو شيء من الاشياء عنه فان السلب نقيض

الايجاب فهما في قوة النقيضين بعد وجود الموضوع فلا يمكن خلو شيء من المفهومات عنهما والا لزم ارتفاع النقيضين وهاهنا الحضوري والحصولي القديم لا يتصف بهما

فتعين التضاد اذا كان مفهوم كل منهما وجوديا والعدم والملكة اذا كان مفهوم البديهية عدمية وقد اشترط في الاول كون الموضوع بحيث

يتعاقبان عليه كل منهما في نفسه واما مع مانع غير لازم فلا يقدح في هذا الصلوح وفي الثاني كون المفهوم احدهما وجوديا والاخر عدميا بالبديهية ويصلح موضوع العدم للاتصاف بالوجودي والنظرية

علة

ملكة والبداهة عدم فيلزم امكان ذلك والنظر على موضوع البداهة فلو كان القديم والحضوري متصفا بالبداهة مثلا فلا بد من صحة وروده

النظرية عليهما وهو ينافي الحضور والقدم لان الاكتساب بالنظر يقتضي ترتيب ذلك الشيء على النظر وهو يلازم تحقق العدم قبله وهو ينافي القدم

والحضور وكذا يستلزم عدم كفاية الحضور للانكشاف فان مناط الانكشاف في الحضوري هو وجود المعلوم بنفسه عند العالم فلو

وجد النظر اولا فهذا الحضور كاف في الانكشاف فاي حاجة الى الترتيب على النظر هف والا لم يكف فيلزم عدم كفاية الحضور ضرورة

لا يتوهم ان العلم الحصولي قد يترتب على النظر مع العلم الحضوري المتعلق بتلك الصورة يترتب عليه لاتحادهما بحسب الذات فالمتصف الحضوري بالنظرية

بالفعل فضلا عن الصلاحية لان ترتيب الحصولي على النظر لا يستوجب ترتيب الحضوري المتحد معه عليه حتى يلزم اتصاف الحضوري بالنظرية

بالفعل لما قد ثبت ان للصورة الحاصلة اعتبارين احدهما كونها صورة شيء بهذا الاعتبار علم حصولي مترتب على النظر والثاني كونها

حاضرة عند المدرك وبهذا الاعتبار علم حضوري غير مفتقر الى النظر بل يكفي فيه مجرد الحضور للانكشاف والاحكام تختلف باختلاف الاعتبارات

لا يقال ان العلم القديم بما هو علم حصولي صالح للاتصاف بالنظر والكسب وصف العدم بالفعل عنه فيتحقق شرط التضاد والملكة اذ

الصلوح المعتبر فيها اعم من ان يكون بحسب الوقوع او جنسه وهذا النحو من الصلوح لا شبهة في انه غير متحقق في القديم فان جنسه ونوعه

يصلح للاتصاف بالنظرية والا لم يصح اتصاف الحادث بها ايضا لانا نقول صلوحه بما هو علم حصولي غير مفيد بل لا بد مع ذلك من

صلوح الشخص به للاتصاف بالنظرية ولا شبهة انه في ذاته مستحيل فان القديم من حيث هو كذلك يمتنع طبيعته عن الاتصاف بالنظرية

المستلزمة للحدوث وكذا طبيعة النظرية تابى عن العروض للقديم ضرورة ان موضوعها لا بد من ان يكون حادثا وكذا المعرفي

الصلاح بحسب النوع او الجنس صلاحيتهما لهما بالذات والمتحقق في نوع القديم او جنسه بالعرض فان اتصافهما بهما بالنظر الى الحادث

كما ان اتصافهما بامتناعهما بالنظر الى القديم من النوع والجنس المعتبر صلوحهما لهما بما الموجود في ضمن القديم لا الموجود في ضمن الحادث

كيف فان مقتضى الوصفين متباين فالذي لا بد في تقابل العدم والملكة صلاحيته لما هو متصف بالعدم للاتصاف بالملكة وهنا القديم لا يصلح للاتصاف

بالنظرية لا بحسب نوعه ولا جنسه بهذا المعنى نعم هذا النوع والجنس يصلحان بحسب التحقق في الحادث للاتصاف وهو غير مفيد فالقدم والحدوث ليس فيهما استعداد او صلوح

فتبين بالذات ما لم يعد احدهما بين والا يلزم اجتماع المتنافيين فامتنع اتصاف القديم بالبديهة والنظرية على تقدير كون التقابل بينهما بالعدم

والملكة او التضاد وهذا هو المقصود وقد انتهى بعد بحث قوي وهو انه لم لا يجوز ان لا يكون بينهما تقابل اصطلاحي كالوجوب الذاتي والامتناع

الامكان فان بينهما مطلق المنافاة الخارج عن الاقسام الاربعة فكذا يجوز ان يكون مطلق المنافاة في البديهة والنظرية الضد اولا فارق بينهما

ام التقابل ومن ادعى فعليه البيان فافهم   اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين احدهما اعلم ان العلم صفة انكشافية يكشف بها المعلوم

فاذا قامت تلك الصفة بالنفس حصل تحقق حصولها فالمتقدمون لما لاحظوا حصول الصورة عند العلم فسروا بحصول الصورة والمتاخرون

لما علموا ان تلك الصفة هي مبدأ الانكشاف وليس الحصول يصلح لذلك وانما هذا شأن الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فسروا واراد

بها وحملوا التفسير الثاني على المسامحة واولوه بالصورة الحاصلة بارادة الحاصلة من الحصول والاضافة من باب جرد قطيفة وشاع هذا الاطلاق

فيما بينهم حتى انهم اذا اطلقوا الثاني ارادوا منه الاول فالاول المعنى الحقيقي واختلف في ان المقسم للتصور والتصديق هل العلم بالمعنى

الثاني او بالمعنى الاول فذهب العلامة التحتاني الى ان كلا منهما ينقسم اليهما والجمهور الى ان مورد القسمة هو المعنى الاول اعني الصورة العلمية

منها ان مورد القسمة هو العلم الحقيقي الذي هو مبدأ الانكشاف وانما هو العلم بمعنى الصورة لا بمعنى الحصول وثانيا ان الاكتساب انما يجري في

الصورة والاختلاف النوعي بينهما لا يتصور الا على هذا التقدير وكذا الاتصاف بالمطابقة وعدمها الى غير ذلك مما يحصل على هذا التقدير

بخلاف الحصول فانه بمعنى مصدري لا يصلح لشيء منها ولهذا جعل المحشي العلم بمعنى الصورة اولا وبمعنى الحصول ثانيا وهذا ما عنى بما وقع في

الحاشية من ان الاول علم بمعنى ما به الانكشاف والثاني علم بالمعنى المصدري فاطلاق العلم والحصول على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على

المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى فما في بعض النسخ ان الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف اه لعله من

قلم الناسخ او بالنظر الى ان المراد من الاول تحقيقا ورتبة هو الحصول والصورة مترتبة عليه او بالنظر الى ان المراد باحدهما ما يراد

من الآخر والكل تعسف والعبارة الصحيحة الخالية عن التكلفات هو ما ذكرنا وقد وجدت في كثير من النسخ الصحاح كذا والله اعلم

بالصواب ثم انه كل ذلك بحسب النظر الجلي والنظر الدقيق يشهد على خلاف ذلك فان النظر على ما يشهد به الوجدان ان المقسم هو العلم

بمعنى الحالة الانجلائية الانكشافية كما سيجيء تحقيقه فيما بعد ومن الافاضل اه هذا البعيد منهم لم يدر كون الحصول معنى اضافي لا يصلح

لمبدئية الانكشاف ولا يتحقق التباين النوعي المدعى بين التصور والتصديق على هذا التقدير اصلا اذ الحصول والوجود مترادفان فالوجود

حقيقة واحدة نوعية لا يحصل الا بالاضافات والتعددات الخارجة عنه كما هو مذهب المحشي فلا يصح حكم العلامة بكون المقسم كلا منهما حكم

هذا البعض بتحقيقه بالمعنى الثاني وعلى هذا فحاصل قوله اقول على هذا التقدير اه هو ابطال رأي بعض الافاضل استنادا لرأي العلامة تحليلا

ثم انه انما يجب النظر الجلي واما النظر الدقيق فيشهد على ان التباين النوعي بينهما كما لا يحصل اذا اخذ العلم بمعنى الحصول كذلك اذا

احد بمعنى الصورة الحاصلة ضرورة ان العلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات فاذا التصور هنا النسبة الخبرية يليهما انه صدقها

فهذا التصور والتصديق متحدان بالذات بحكم المقدمة المذكورة فيلزم الاتحاد الذاتي بينهما وهذه شنيعة مشهورة لا تنحل بامثال

الانظار على هذا التقدير الا انه اخذ من الحصول الحالة الادراكية كما اعترف به المحشي في حواشي الجلالية وسيصرح في تلك الحاشية

فيما بعد وعلى هذا فيحصل التباين بين النوعي المقصود وينحل الاشكال بلا كلفة فافهم واستقم   والوجود حصصه واحدة وافراده حصصه اه

اعلم ان المحشي واخرين من المحققين حققوا ان الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية ليست حقائقها الا مفهوماتها فلا يحمل شيء منها

على معروضاتها بالحمل العرضي ولا يكون شيء من الموجودات الخارجية والذهنية فردا لها بل الحصة والتفصيل في حواشي شرح المواقف وقال

في الحاشية المنهية لا يخفى على المتامل ان حصص الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد

خارجا سواء كان التقييد تقييدا جزئيا كوجود زيد او لا كالتقييد جزئي كالوجود الخارجي وبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا

بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الاخر من الوجود الاخر لا انه لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق شيء منها في الاخر واختلاف اللوازم يدل

على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهت

فيفهم من هذا الكلام التنبيه على ان الطبيعة الاخذة مع التقييد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا يسمى حصة وهي بهذا المقصود اه

المعنى مقابلة للفرد لدخول الهوية فيه وكذا التشخص لخروجها عنه معتبرين في اللحاظ فقط وفرع عليه نوعية الكلي بالقياس الى افراده

الحصصية حيث حكم بالاتحاد النوعي بين الوجودين وكذا بين كل فرد منهما والظاهر ان النوعية بالقياس الى الحصص بالنظر الى

المعنى

المعنى المذكور لا يصح فان النوع تمام ماهية افراده والكلي جزء ماهية الحصة لدخول التقييد فيها فالحكم بالنوعية يستدعي التغاير الاعتباري

بين الكلي وحصته والتغاير المذكور التغاير بالذات فيرجع الاول على الثاني مما يحكم العقل السليم على انه لا يتصور الجزئية الذهنية للتقييد

لما تقرر في موضعه ان الاجزاء الذهنية اجزاء محمولة فيلزم حمل التقييد على الحصة والحصة يكون بمنزلة الفصل للجنس لكونه جزءا مميزا فالكلي بالنسبة

الى الحصة جنس لا نوع وكذا الجزئية الخارجية فانه يمنع حمل الكلي على حصته لامتناع حمل الجزء بما هو جزء على الكل وعلى تقدير الجزئية الذهنية يلزم

استحالة اخرى وهو الاتحاد بين المقولتين المتباينتين بالذات فان التقييد من مقولة الاضافة وموضوعه قد يكون من مقولة اخرى

فان قلت ان الحصة انما تكون للمعاني المصدرية الانتزاعية وتلك الانتزاعيات ليست تندرج تحت مقولة ضرورة ان المندرج تحت

المقولات الماهيات المتأصلة لا الاعتبارية الانتزاعية قلت هب ان تلك المعاني الانتزاعية لا تندرج تحت المقولات على ما هو التحقيق وان

زعم المحشي خلاف ذلك في حواشيه على الحاشية الجلالية حيث قال المعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال لكن انحصار الحصة في الحقائق

الانتزاعية دون الحصص ثم كيف فان الحصة ما تحصل باضافة الحقائق المتأصلة كما يقال انسانية زيد وانسانية عمرو الى غير ذلك فما نقول انما

يقال بناء الكلام على رأي المحشي فاضطراب اقوال الناس في دفع هذا الاشكال فذهب بعض الاعاظم الى ان الحصة تطلق على

معنيين احدهما ما ذكر والاخر ما يرادف الشخص والحكم بالنوعية انما هو بالنظر الى المعنى الثاني وهذا الكلام صحيح واقع في محاوراتهم الا انه

لا يصلح توجيها لكلام القوم فانهم قد صرحوا انه لا افراد للمعاني المصدرية غير الحصص الاعتبارية وظني ان المراد من الحصة مفهومها

لان المعنون والمصداق معنون الشخص والحصة والكلي امر واحد وهو الطبيعة بلا زيادة امر عليها لكنهما مختلفان بحسب العنوان

والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض يسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية اولا في الى

الحاصلة بالاقتران مع تلك العوارض يسمى حصة فهي واحد والاسم مختلف كما في موضوعي المهملة والقضية والطبيعة فان الطبيعة من حيث

هي موضوع المهملة ومع الوحدة الذاتية موضوع الطبيعية ويشهد بذلك ما في الافق المبين من انه ينبغي ان يتعاهد النظر فيه والتقييد

انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه تعريف الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير موضوعا الا انه غير قيد لا اصل فيعود الحصة

فردا بل يجب ان يستشعر ان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان يتعدى طبيعة التقييد به تماما

هو تقييد ويصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من المفهومات لكان مناط الحصة التقييد بتقييد ولو اعتبر هذا التقييد قيدا لكان المعتبر

التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد او بالتقييد وهكذا الى حيث ينتهي ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصة

كانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى وهذا ظاهر في ان التقييد لا يلاحظ بالذات بحيث يصير قيدا او يرجع الحصة

الى الفرد بل في نحو اللحاظ فقط فالحصة بعينها الطبيعة بنحو من الاعتبار فلعل المراد من قول المحشي بان بعد التقييد واخلاء جوازي العقل

والعنوان فقط هذا وان لكفى في دفع الاشكال المذكور الا انه يتوجه عليه على هذا الوجه للحكم باعتبار الحصة دون التشخص والكلي

المذكور لا يجدي نفعا كيف فان التقييد معتبر في عنوان التشخص ايضا وح فلا فرق بين الحصة والتشخص فلا يصح الحكم بكون الافراد التشخصية

موجودات خارجية والافراد الحصصية امور ذهنية ومعهذا فالدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فلا معنى لدخول

التقييد في العنوان وخروجه عن المعنون نعم التوجيه بما في بعض الحواشي من ان الحصة عبارة عن الكلي المتحصص في اعتبار العقل فقط

بان يعتبر العقل التقييد فيه بخلاف التشخص فانه متشخص في الواقع بلا اعتبار العقل وبهذا التخصيص لا ريب في انه اعتباري عقلي
تابع للملاحظة الكلية فانها الكائنات اعتبارية فهذه الحصة اعتبارية متحقق بتحقق منشأ انتزاعه والكائن بوجود منشأ فتشخصها
انتزاع هذه الحصة والكائنات اعتبارية فهذه الحصة اعتبارية وعلى هذا فالفرق بين الحصة والتشخص ان التقييد المعتبر
في الحصة تابع لاعتبار العقل دون التشخص فانه لا يحتاج فيه التقييد الى اعتباره بل هو بحسب الواقع وهو من لوازم
التشخص من الموجودات الخارجية دون الحصة فانها لا وجود لها الا في العقل واما التقييد فليس في احد
منهما بل في اللحاظ والعنوان فقط الا ان في التشخص تخصص واقعي وفي الحصة اعتباري عقلي ولعل هذا هو مراد
المحقق المبين لكنه خلاف تصريح المحشي فلا يصلح توجيها له وحاصل الايراد المذكور لقوله لا نسلم منع الاتحاد النوعي بين
الوجودين في افرادهما لاختلاف لوازم كل من الوجودين واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وحاصل الجواب منع
الاستناد المذكور بانا لا نسلم استناد تلك اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري حتى يلزم اختلاف افراده بالنوع بل
مستندة الى الوجود بمعنى مبدء الاثار وما به الموجودية فيلزم اختلاف لوازمها ولا يلزم اتحاد افراده بهذا
وهذا انما هو على راي مانع اشتراك الوجود القائلين بمغايرة وجود كل موجود للاخر بحسب الحقيقة واما على
راي المحشي القائل بكون الوجود المحقق للممكنات هو ذات الواجب سبحانه وكذا على راي مانعي الا
شتراك فلا صحة لهذا الجواب اما على الثاني فظاهر واما على راي المحشي فلامتناع استناد تلك اللوازم

المختلفة الى ذات الواجب من حيث هي والقول باستنادها اليها بالجهات والاعتبارات المختلفة وان كان صحيحا لكنه بهذا القدر

حاصل بلا شبهة في الوجود بالمعنى المصدري ايضا لجواز اختلاف الوجودين بالاعتبار فلا حاجة الى ارادة الوجود بمعنى مبدأ

الآثار الا ان يلتزم استناد تلك اللوازم اليه بهذا المعنى حقيقة وبهذا القدر يكفي لترك الوجود بالمعنى المصدري وارادة

ما به الموجودية ومن زعم ان المراد بما به الموجودية الامر المنضم الى الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في

الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم في الخارج اليها وهما مختلفان بالماهية فقد اخطأ لا لما يتوهم ان الحاصل في الذهن

هو الموجود الخارجي بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيكون الموجودان الخارجي والذهني معا والاشكال فانه

واه لانه لا ينفع لحصول الاشياء بانفسها في الاذهان ان الموجود الخارجي حاصل في الذهن بشخصه وعوارضه والا يلزم كون الذهن

الاستحالة لكان تسلم الكبرى في الصغرى واحراق الذهن بتصور النار بل المقصود ان الحاصل في الاذهان حقائق الاشياء

فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بحسب التشخص ومن ثم حكم ان المعلوم بحسب الحقيقة هو الحاصل في

الذهن واما الموجود الخارجي فبالعرض بل لانه لا يصح على تقدير الاشتراك المعنوي للوجود كما قال في الحواشي للشرح المواقف

ان المدعى بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري الانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع

وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي انتهى وهذه الكلمة بحسب النظر الجلي واما النظر الدقيق فيحكم بعدم صحة هذه الحوا

على راي مانعي الاشتراك ايضا فان اصحاب هذه المذاهب يريدون ان الوجود في كل شيء نفس حقيقته فاذا كانت حقيقة الموجود

الخارج

الخارجي والذهني متحدين بحسب الحقيقة فلا بد من اتحاد الموجودين ايضا لذلك فلم يصح انتفاء اللوازم المتقابلة المقتضية
لاختلاف الملزومات اليهما ولا يتوهم اختلافهما بحسب الحقيقة لان مبنى الكلام على ما هو التحقيق من حصول الاشياء
بانفسها في الاذهان ويمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات
اذا كانت تلك اللوازم لوازم الماهية وكونها فيما نحن فيه غير مسلم ودلالة اختلاف مطلق اللوازم على اختلاف الملزومات
ممنوع هذا وتحقيق مبحث الوجود لا يلائمه المقام تركناه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة اه هذا
ليس بشيء فان عدم الضرورة ممنوع فان التقسيم الى التصور والتصديق يستدعي التخصيص بالحصولي والى الضروري
والنظري بالحادث ولا مضايقة في التقييد بالقيدين عند تحقق دواعيهما بل لا تخصيص مرتين اصلا لجواز
ان يراد بمقسم الامرين نظرا الى التقسيمين الحصولي الحادث وارادة التعدية الزائدة لئلا يلزم التخصيص
مرتين في اللفظ مع تجويزه بحسب المعنى بقيد فان التخصيص مرتين بأي وجه كان لفظا او معنى قبيح هذا
لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري اه بناء الاشكال على تعميم المص علمه تعالى من دون ان يقيده
بنفسه كما قيد علم المجردات فانه لا يرد شيء من الاشكالات على تقدير كون علمه سبحانه بنفسه حضوريا كما
لا يخفى وانما يلزم على تقدير كون علمه بالممكنات حضوريا كما هو مذهب شيخ الاشراق ومذهبه انه تعالى
يعلم الممكنات بحضورها عنده تعالى حال ايجادها فليس علمه تعالى بها بحصول صورها في ذاته بل بحضور

المعلولات عنده تعالى فليست علمه عنده مقدما على الايجاد ولا متأخرا عنه بل حال الايجاد كما قال في الحكمة الاشراقي

المبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده علمه تعالى لا انه تعالى علمه فاوجده ولا انه اوجده فعلمه ليلزم ان يكون

العلم انفعاليا بل اوجده عاقلا وهكذا الحكم سائر المعلولات انتهى ويتوجه عليه الاشكال بانه لما كان علمه تعالى بكن

معلولاته كما هو شأن الحضوري وحال ايجادها لا قبل ايجادها لزم عدم علمه تعالى قبل وجودها فيلزم جهله تعالى بالمعدومات

وكذا استحالة سبحانه بالعرض هي تلك المعلولات وكذا زيادة صفة علمه التي هي الصفة الكمالية على ذاته تعالى لاتحادها

بالمعلولات المغايرة الزائدة على ذاته ولدفع هذا الاشكال زعم المحقق الطوسي ان معنى كون علمه حضوريا ان علمه تعالى

نفس معلوله الاول فصور جميع الاشياء المعدومة والموجودة حاصلة في معلوله الاول وهو بعينه وصفاته حاضر عنده

تعالى فهو يعلم المعدومات بصورها المرتسمة في المعلول الاول فلا يلزم جهله تعالى بها قبل وجودها ولا يخفى عليك ان

الاستحالة متوجهة على هذا التقدير ايضا فانه اذا كان علمه تعالى على معلوله الاول يلزم ان يكون هو تعالى عالما به فيلزم استكماله بالعرض وجهله

بالاشياء قبل ايجاد المعلول الاول وزيادة صفة العلم قلت ان الاستحالة انما يلزم اذا كان العالم حادثا واما

اذا كان قديما فلا كما قال في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب

المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم

اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان حاضر في آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات

موجودة في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى والكل كان عاما عندنا انتهى قلت هب ان الامر كما قلت الا ان علمه تعالى فعلي
متقدم على الايجاد فلو انتفى علمه في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات والعلم بها يلزم ان يكون انفعاليا ولا يكون هو سبحانه خالقا فاعلا بالارادة
وبهذا المقتضي لسلب العلم ولا يتوهم ان المستحيل انما هو انتفاء العلم عنه تعالى في الخارج لا في بعض ملاحظات العقل واعتباراته
فانه يجوز واللازم على هذا التقدير هو الثاني لا الاول لان الاستكمال بالغير لازم على هذا التقدير ايضا وكذا زيادة صفة العلم
ولا يمكن الخلاص عنه في مرتبة قبل الايجاد من المراتب الواقعية فخلوه عن العلم فيها يستلزم الجهل والتزامه من الشنائع ومع ذلك
اذ لو كان شعوره بما يوجد حادثا يلزم ان لا يكون فعله بالارادة والاختيار اذ لا بد فيهما من سبق الشعور لا معيته
الا ترى ان الساقط من الجبل شاعر به حال السقوط مع انتفاء الاختيار وكذا افعال المرتعش والتوجيه بان علمه تعالى بذاته
حضوري لحضور ذاته عنده فهي المعلومة بالذات والممكنات لما كانت حاضرة عنده تعالى بالعرض بواسطة الذات فهي المعلومة بالعرض
فعلمه حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكنات ومعلومه بالحقيقة ذاته تعالى دون غيره فانه معلوم
بالعرض فلا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يلزم شيء من الاستحالات الا ان الذات هي الحاضرة عنده بالذات وهي مبدأ لكل شيء
فلا يلزم الاستكمال بالغير وكذا عدم علمه قبل الايجاد فان انتفاء صفة العلم انما يكون لو انتفى المعلوم بالذات لا المعلوم
بالعرض ولا زيادة صفة العلم لكونها نفس الذات مع انه لا يصلح توجيها للقائلين بحضورية العلم فانهم صرحوا بمعية علمه للمعلوم لانه
وكونه حال الايجاد لا قبل الايجاد غير صحيح في نفسه فان ذات الواجب سبحانه متقدم على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا

فليس في مرتبة ذاته شيء من الاشياء وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدمها بحسب الخارج والواقع شيء من الاشياء فلما كان

فلما كان مبدء الانكشاف ذاته فهو في حد ذاته عالم بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشيء وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر

ان انكشاف الشيء وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير كون العلم حضوريا وانتفاء المعلوم بالعرض

ان لم يستلزم انتفاء العلم بالمعلوم بالذات الا انه يستلزم انتفاء العلم بالمعلوم بالعرض البتة فيلزم الجهل وهو من

من افحش القبائح ولاجل لزوم هذه الاستحالات على تقدير كون علمه تعالى حضوريا ذهب المشائيون الى ارتسام الصور في

ذاته تعالى وحكموا بكون تلك الصور مبادي لانكشافات المعدومات عنده فعلمه تعالى عندهم متقدم على الايجاد وبالذات علم

يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات ولا يخفى على اللبيب انه على هذا الرأي وان لم يلزم الاستحالة الاولى وهي عدم العلم

قبل الايجاد الا ان الاستحالتين الاخريين واردتان فانه لما حصل العلم له تعالى بسبب تلك الصورة القائمة في ذاته

لزم استكماله تعالى بالغير اعني تلك الصور وزيادة صفة العلم وهو خلاف تصريحات الحكماء والقائلين بعينية الصفات

لا يحتاج هو تعالى في ادراك تلك الصور الى ارتسام صور اخرى بل هي بنفسها مبادي الانكشاف فان علمه بذاته

وصفاته حضوري فلا يلزم التسلسل في ادراك تلك الصور كما وهم وكذا يلزم الاستكمال بالغير على راي المتكلمين القائلين بكون

علمه تعالى عبارة عن التعلقات المخصوصة او عن صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ذات تعلقات كثيرة وهو تلك التعلقات او الصفة

التعلقات وكذا زيادة صفة العلم وقد التزموا ذلك واستحالة استكماله تعالى بامر مغاير ذاته قدما كان او حادثا بل لا يلزم

تعدد القدماء على تقدير القدم وهم يلتزمون ذلك ايضا ويقولون ان المحال تعدد القدماء بالذات لا الذوات

الصفات والتفصيل في علم الكلام وكذا على رأي افلاطون القائل بكون علمه تعالى صورا قائمة بذواتها لزوم الاستحالتين

ظاهر الان يرجع كلامه على رأي الصوفية القائلين بكون مبدأ الانكشاف نفس ذاته تعالى ولا انه لما كان لا بد للانكشاف من

من علاقة حكموا بثبوت الممكنات في ثبوت الذات ثبوتا مغايرا للثبوت الخارجي والذهني وجعلوه من لوازم الانكشاف لا انه منشأ له

وفيه تكلف ومن زعم كون العلم صفة انتزاعية فقد التزم الاستكمال بالغير فان انتزاعية العلم المصدري مسلم وانتزاعية العلم

بمعنى مبدأ الانكشاف ثم ومع ذلك فالامر الانتزاعي بعد الانتزاع يكون حاصلا في العقل فيرجع الحاصل الى ان مبدأ الانكشاف

الامر الحاصل في الذهن فيلزم الاستحالتان الاخريان والقول بحضورية العلم له تعالى انكار لبساطته واعتراف بالتركيب في ذاته تعالى

وهو باطل بالضرورة مع لزوم الاستحالة على هذا التقدير ايضا وزيادة التفصيل في رسالتنا الموسومة بالايقاظات المعمولة في

مبحث العلم ان شئت فارجع اليها والتحقيق ان للعلم ثلثة معان اه هذا شروع في الجواب بافادة تحقيق علم الواجب

من عند نفسه لا من قبل القائلين بالحضوري وتقريره ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري وحصول الصورة والثاني

مبدأ الانكشاف وهو الصورة الحاصلة في علم الممكنات وفي علمه تعالى عند القائلين بالارتسام والثالث الحاضر عند المدرك

ولا كلام في المعنى المصدري اذ لا كمال في معرفة المعاني المصدرية والحاضر عند الذات المدركة في الحضوري ذات المعلوم وفي

الحصولي غيره ولو بالاعتبار وهذا الحاضر عند المدرك هو مبدأ الانكشاف في الممكنات وقد تحقق في الواجب سبحانه جميع تلك المعاني

لكن ما هو عين ذاته هو المعنى الثاني اعني العلم بمعنى مبدء الانكشاف فذاته تعالى مبدء لانكشاف جميع الاشياء عنده كالصورة

العلمية الواحدة المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية مبدء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة كذلك ذاته تعالى بمنزلة الصورة العلمية الواحدة

ويعبر عنه بالعلم الاجمالي والعلم الحقيقي والخلاق للصور التفصيلية وليس الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود ان الصورة

محللة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك من عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ما يكون

بينك وبين طرفي مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه دفعة واحدة ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي

في الفصوص حيث قال بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل

في وحدة ذاته انتهى فعليك بالتدبر في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل

فانه يحتاج الى تجريد الذهن كذا في الحاشية فله تعالى علمان احدهما حضوري نفس المعلومات لا قبلها ولا بعدها بل زائدا على الذات

وليس صفة كمالية له سبحانه وتعالى والاخر عين ذاته وهو الصفة الكمالية له تعالى ومقدم على ايجاد الممكنات كلها كما ان البناء اذا اراد

بناء بيت فقد البيت يتصور اولا بهيئة مخصوصة ثم اوجدها على حسب ما علم فكذلك الواجب تعالى علم ذاته اولا وبعلمه بذاته علم جميع

الاشياء قبل وجوداتها فاوجدها مطابقة لما علمها فنفس ذاته تعالى مبدء لانكشاف جميع الاشياء بحيث لا يعزب عنه مثقال

ذرة وانما سمي هذا العلم اجماليا لكونه مبدء الانكشافات جميعها امرا واحدا وهو ذاته تعالى فالعلم واحد والمعلومات كثيرة وليس

المعلومات ملاحظة بلحاظ اجمالي لا تميز فيه بل هي متميزة منكشفة مفصلة بالعلم الواحد والعلم الاول تابع لوجودات الممكنات

فعلى

فلا يلزم استكماله بالغير ولا زيادة في صفة العلم التي هي الصفة الكمالية على ذاته والقول بان الامر الواحد البسيط لا

يكون مبدء الانكشاف امور متكثرة مع تساوي نسبته الى الكل وكذا القول بامتناع افادة مباين لمباين آخر

ضعيف كيف فان ذاته سبحانه اذ هي في اعلى مرتبة الكمال وجمع كمالات الاشياء حاصلة لها فالعقل لا يمنع في شيء

من كمالاتها الذاتية الى غني مع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون بنفسها منشأ الانكشاف فيها باجمعها

امتناع افادة مباين لمباين مطلقا ممنوع فان الرسم مع مباينته للمرسوم وان كان عارضا له فيما ما

او انتزاعيا يجوز العقل افادته الكنه ولم يقم دليل قوي يعتمد على بطلانه فاذا جاز افادة الرسم الكنه مع

تباين ذات المفيد والمفاد فكذلك يجوز بالنظر الى ذاته تعالى المنفصل عن الكل انكشاف بحسب الخصوصيات التي مع

كل واحد من الاشياء وليست تلك الخصوصية مع الاخر وليست تلك الخصوصيات زائدة على الذات بل

الذات هي مبدء الانكشاف ومحط الخصوصيات ومطلق الاشياء والانفراد فليس هذا العلم الاجمالي

بالنظر الى الممكنات حصوليا ولا حضوريا لضرورة اتحاد العلم والمعلوم فيهما بالذات وان كان مغايرا

بالاعتبار في الحصولي فقط وهاهنا العلم مغاير للمعلوم بالذات فالمعلوم حقيقة وبالذات بهذا العلم

هو الذات والممكنات انما هي معلومات بالعرض بواسطة الذات لما تحقق من كونه تعالى ما به موجودية

الممكنات فالموجودية الحقيقية للممكنات هو العموم البحت فكما ان الوجود بالذات وجود للممكنات بالعرض ولم يتم

راجعة الى الوجود الحقيقي فكذلك العلم بالذات علم بها بالوجه بحيث ينكشف هي عندنا متميزة مفصلة وهذا الاتحاد
لا يسع التباين الحقيقي بين الواجب سبحانه والممكنات فان هذا بالحقيقة آيل الى كون ذاته تعالى علة للممكنات
والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فعدم كون هذا الاجمال مثال اجمال الحد والمحدود ظاهر لا سترة فيه فهذا اجمالي
للمعلومات بل هي متميزة متكثرة وانما الاجمال بمعنى ان منشأ الانكشاف امر واحد وتمثيله بجواب المناظر
تبعا لما قال بهمنيار في التحصيل في بيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول
البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهنالك نفس وجوده
ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك
جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يلابس كلا غير بما عنده اشد تجريدا انتهى لا يصح فان الجواب المخطور ببال السامع كلام
المناظر قبل التفصيل فيه اجمال المعلوم ولا اثر كما لا يخفى في هذا العلم المفصل للمعلومات وثمرتهما لما لكن الحق
واضح والتشبيهات لمجرد التفهيم والا فلا مماثلة لشيء حتى يتمثل به فالحق عندي ان حقيقة هذا العلم موكول
الى ساحل ذاته ولما كان قول الفاضل اي علمه بالكل بعد ذاته توهم جعله الاشياء في مرتبة الذات وقوله فهو
الكل في حد ذاته توجب اتحاد الواجب بالممكنات وتركيب الواجب تعالى عنه ومع ذلك يحمل كلامه على
العلم الاجمالي والتفصيلي فجعل قوله علمه بالكل بعد ذاته كناية عن العلم التفصيلي فهذا العلم بعد ذاته

ولو

وكذا الكثرة هذا العلم كثرة بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي فهو تعالى بحيث ذاته هو الكل اي منشأ انكشاف الكل

فعلم الكل منطوٍ في علمه بذاته فبهذا الاعتبار كانه الكل فاندفع تلك التوهمات عن كلامه الا ان حمل كلامه على

هذا البعيد يخالف مذهبه فانه قائل بالارتسام وعلمه تعالى بالممكنات عنده عبارة عن ارتسام صورها في ذاته تعالى لا ان

علمه بها عين الذات وعلى هذا فالحق في تقرير كلامه ان يقال ان علمه بالكل لكونه صفة منضمة بعد ذاته كما هو شان

الصفات الانضمامية والكثرة الواقع في تلك الصور بعد ذاته فلا يوجب تكثر في ذاته فانها ليست معلولة من حيث

انها متكثرة باعتبار كونها ماخوذة جميعا دفعة فهي بهذه الحيثية واحدة وان اخذت على حدة فهي مترتبة ترتبا

علميا معلوليا وعلى هذا فرجع الاجمال الى الاجمال الذي في الجواب المحظور بسمع كلام المناظر ولا يلزم تركيب الواجب

البتة وقد فصلنا كلامه على وجه التحقيق في رسالتنا المعمولة في هذا البحث واقتصرنا ههنا على هذا القدر

معتذرا عليها فمن اشتهى فليرجع اليها سواء كانت تلك الاشياء موجودة او معدومة ناه لعله دفع

دخل مقدر تقريره ان علم الشيء فرع وجوده في الذهن او الخارج فقبل وجود الاشياء يلزم ان لا يعلمها

سبحانه وتعالى عن ذلك وحاصل الجواب ان مثل ذاته تعالى بالنسبة الى الممكنات مثل الصورة العلمية الواحدة

لانكشاف جميع الاشياء فذاته تعالى مبدء لانكشافها سواء كانت موجودة او معدومة لا انه مبدء

وجوداتها فلا يتوقف علمه بها على وجودها كما ان الصورة العلمية مبدء لانكشاف ما هي صورة له معدوما

كان موجودا فلا شيئا قبل وجودها انها ثبوت في ضمن ثبوت الذات وهو كونها مبدءا للوجود انها بل الوجود [الحقيقي]

هو الواجب سبحانه كما حققنا وهذا القدر يكفي لصدق القضية الموجبة اعني قولنا المعلومات متميزة [منه] ومعلو[مة]

وقد يقال بتقررها في علمه تعالى التقرر الذي يترتب عليه الآثار سوى التقرر الخارجي والذهني وهذه المتقررات في الحضرة

[في] العلمية تسمى اعيانا ثابتة كما هو رأي اهل المكاشفة من اهل الله وتفصيله في رسالتنا ولقد ارى المتأخرين كالحباري

الصحاري فتارة يحكمون بوجود الممكنات قبل وجودها وجودا علميا ويحكمون ان هذا الوجود الاجمالي كاف في [تعالى] الحكم

وصدق الحكم الايجابي ويلوح به اثار رضا المحقق الدواني وقد قال بزيادة هذا النحو من العلم الاجمالي على ذاته تعالى

كما هو رأي المتكلمين وفساده ظاهر فان هذا الاجمال ان انطبق على التفصيل لم يبق اجمالا وان لم ينطبق لم يتميز في تلك الا[جمال]

معلوماته تعالى فلا حاجة الى اعتبار هذا الاجمالي مع ذلك فيلزم استكماله بالامر الزائد على ذاته فتعود الاشكالات

فتقويا وتارة يتكلمون بالتوجيهات الاخر التي لا يسع الوقت بذكرها والى ما ذكرنا اشار المحشي في حواشي التهذيب [النسبة]

حيث قال ان للممكن جهتين جهة الفعلية والوجود وجهة العدم واللافعلية وبحسب الجهة الثانية لا يمكن ان يتعلق به العلم

فانه بهذه الجهة معدوم محض والجهة التي بحسبها يتعلق العلم هي الجهة الاولى فهي راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكنات

هو بعينه وجود الواجب على التحقيق فعلمه تعالى بالممكنات منطوي في علمه بنفسه بحيث لا يعزب عنه شيء منها انتهى

لم يرد بعينية وجود الممكن لوجود الواجب ان الممكن هو الواجب بل ان موجودها الحقيقي بمعنى ما به الموجودية هو وجود

وجود

الواجب وهذا القدر من العلاقة يصح العلم فليست الاشياء عند وجود الواجب معدومة بل متحققة بانها موجودة فيها وهذا القدر

من الثبوت يكفي ولا يلزم قدم العالم ولا تعلق العلم بالمعدوم البحت وفيه تامل فتامل فيه فهذا التحقيق علم الاجمالي على وفق

افادة المحققين واما العلم التفصيلي فمفصله على ما في الحاشية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج ومراتبه

اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة والعقل الكل عند الصوفية وبالعقل الاول عند الحكماء فالقلم حاضر

عنده تعالى مع ما هو يكمون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند

الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وهو القوى الجسمانية

التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجرام العلوية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده

تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى فاللوح المحفوظ اودع فيه صور الكليات من

الاسباب الكلية والعلل لكل لجميع الاشياء ببسط منها الامور الجزئية ففيه تفصيل بالنسبة الى المرتبة الاولى المعبر

بالقلم والمرتبة الثالثة تفصيلية بالنسبة الى هاتين المرتبتين واما المرتبة الرابعة فهي في اعلى مراتب التفصيل ثم انه انما

ودع المحو في كتاب المحو والاثبات للصور الشخصية المنطبعة فيها باعتبار احوالها اللازمة لاعيانها بحسب استعداداتها

الاصلية المشروطة ظهورها بالاوضاع الفلكية المعدة لتلك الذوات ان تلبس تلك الصور مع احوالها الفائضة عليها

من الحق سبحانه بالاسم المدبر والماحي والمثبت والفعل لما ثبت وامثالها هذا واختلاف المذاهب في هذه المسألة

مع ما فيها وعليها مذكور في الرسالة ولذا اقتصرنا ههنا على شرح ما في الكتاب ومن اشتهى فليرجع اليها فانها رسائل ملكوتية

ووحيات بالاشارات الغيبية والالهامات الالهية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده وهو ذو فضل عظيم قال الشيخ في

التعليقات اه اعلم ان المقصود ههنا اثبات ان علم المجردات بانفسها وكذا علمنا بانفسنا علم حضوري واستشهد عليه بكلام

الشيخ في الكلام الاول منه يدل على المطلبين والثاني يدل على الثاني فقط وتقرير الاول ان من الاشياء ما هو موجود لا لغيره

كالمجردات من العقول والنفوس فانها حاله يستكمل بتحصيل العلوم الحقيقية اليقينية بها ما المبدء ومنها ما لا يستكمل بنفسه بل لا له مستكملا

بل لاستكمال غيره كالقوى الجسمانية فانها خلقت لان يستكمل النفس بادراك الماديات مثلا بوطتها فالعين ويراد بها على

سبيل المسامحة القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين في مقدم الدماغ المساعدتين الى العينين لا معناها

الحقيقي اعني الجرم المخصوص آلة لاستكمال غيرها اعني النفس دون ذاتها فالتي وجودها لاستكمال نفسها تدرك ذاتها لحضورها

عندها والتي وجودها لاستكمال غيرها لا تدرك ذاتها ولذا لم يكن الالات الجسمانية مدركة لها فاندفع ما توهم البعض ان معنى قوله

بل لغيرها وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هو القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا ان يكون الجرم المخصوص قائمة بالقوة

الباصرة وهو ظاهر البطلان ومعنى اوليت القوة الباصرة مدركة اصلا فكيف حالها في عدم الادراك لحال الجسم المخصوص فلا يجعل

عليها بسبب الجسم المخصوص حتى يحكم بكونه كمالا لها وذلك لما عرفت ان ضمير يراد راجع الى العين والمراد منها القوة الباصرة

على سبيل المجاز والعلاقة ظاهرة ولذا ما يتوهم ان هذا البيان انما يدل على كون المجردات والنفس عالمة لا بانفسها بل ان غيرها

ادراكها

او من انها حضوري او حصولي كيف فانها لما كانت وجودا تها لها لا بشكلها نفسها كان علمها حضوريا او لا يمنع الحضوري

الا حصول المعلوم للعالم وقد تحقق منها باحسن وجه فما في الحاشية ان ما قال الشيخ اولا يدل على ثبوت علم المجردات من غير وانها القسمها

نعم هي لكونه حضوريا او حصوليا وما قال ثانيا يدل على ان علمها بانفسها علم حضوري انتهت كلام ظاهر يعاد الحقوما قلنا

الم يدرك ان وجود الشي لذلك هو المراد من الحضور لكن لا مطلقا بل مع كون الشي المذكور مجردا وقد تحقق في المجردات جميع ذلك

فظهر كون علمها حضوريا كما ظهر كونها عالمة بما عليه يدرك   وقد زاد عليه في موضع اخر وقال ان وجدانه المجهة انه

لو كان علمنا بانفسنا حصوليا لكنا في ادراك ذواتنا محتاجا الى حصول اثر منها فيها وظاهر ان لهذا الاثر لا

تاثير في الادراك الا بسبب وجوده ولما كان ولما كان وجودي لي لا حاجة في ادراكي نفسي الى تحصيل اثر اصلا

فعلمنا بانفسنا حضوري لا حصولي وهو المقصود هذا القول وانكان ظاهر الدلالة على كون علمنا بانفسنا حضوريا

الا ان الوجه المذكور فيه من كون وجودنا لانفسنا جاز في المجردات الاخر بوجودها لها الخ كما اوما اليه وعلى هذا

فثبت من هذا القول حضورية علم المجردات الخ وبما قررنا اندفع ما يوهم البعض ان الاثر حاصل في ادراكي لنفسي

لكنه لا تاثير له كيف فان المقصود انه لو وجد الاثر لكان تاثيره بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي فلا حاجة

بوجود الاثر بل العلم واتي بنفسي ذاتي من غير حصول شي لي في ادراكي ولذاتي وهذا ظاهر لمن له ذهن ثاقب

مدرك ولا تشرع   اقول حاصله ان التعقل هو الظاهر انه حاصل كلي اعتبار من الشيخ كما يدل الصدر

على المصدر والعرض على الجوهر وبالجملة ان المجردات لما كانت قائمة بنفسها كاملة بذاتها فهي حاضرة عندها وانما فقدتها

هي بعد الالتفات اولا يعني من التعقل غير وجود الشيء للذات المجردة وقد تحقق فثبت كونها عالمة بنفسها لكن

لا باشتغال بالعلم الحضوري فانها لما كانت كاملة بذواتها حاضرة عندها لا تفتقر في تعقلها لها الى تحصيل امر خارج

عنها بل تعقلها هو نفس وجودها لها فتعقلها بالمصدري عين وجودها ولا حضورها عندها ومعنى الحاضر عند

المدرك هو نفسه وانها المجردة كما هو شان الحضوري فليس في علمها ذو انها حصول اثر مغاير لذواتها فيها

وهذا هو مفاد العبارتين فالتطبيق الحاصل عليهما انه لا يقع في اختلاف المحققين الاخرين فانهم في ضلالتهم

القديم واتباع الحق طريق قويم ان ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ هي بشأنها

الى انه كما ان في علمنا الحضوري للاشياء المغايرة لنا الحاضرة عندنا العلم والمعلوم متحدان بالذات لا بالاعتبار

كذلك العاقل والمعقول والعقل في علمنا انفسنا متحدة حقيقة واعتبارا اما حقيقة فلعدم اعتبار الحيثية

التقييدية في العنوان والمصداق واما اعتبارا فلعدم اعتبارها في العنوان والمفهوم كما يعتبر في الحصولي

فمصداق العاقل والمعقول والعقل ههنا شيء واحد بلا زيادة اعتبارات وحيثيات اخرى سوى

الضمائمية اذ الاعتبارية فان نفس المعلوم هو الحاضر عند نفس المدرك فلو كانت الحيثية التقييدية في المعلوم

لم يكن المعلوم نفسه بل امر مغاير له هف وهذا كما في المجردات القائمة بنفسها ليس التغاير بين العاقل والمعقول

والعقل

والعقل لا بالذات ولا بالاعتبار كما قال الشيخ في الهيات الشفاء في علمه تعالى ان النفس لكونه عاقلا ومعقولا لا الوجب
يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فما وقع من المحقق الطوسي وتبعه المحقق الدواني ان التغاير بينهما اي العلم
والمعلوم بالاعتبار كما في المعالج والمعالج مردود وما اول بارادة التغاير المتحقق بعد تحقق المصداق فليس العلم والمعلوم في
الحضوري كما في الحصولي فان الحيثية في الحصولي معتبرة في مفهوميهما فان الشيء من حيث الاكتساب بالعوارض الذهنية علم ومن
حيث هو مع قطع النظر عن ذلك الاكتساب معلوم وفيما نحن فيه انما يتصور ذلك بعد تحقق المصداق فمن زعم ان العلم في
الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فقد غلط فان الحيثية المعتبرة في اللحاظ والتعبير فقط دون الملحوظ
والمعبر عنه كما سيجيء تحقيقه في موضعه وبما علمت من بيان الحضوري يستلزم وجود المعلوم عند العالم ظهر ان قولهم علم الصفات
حضوري ليس المراد منه الصفات مطلقا ثبوتية كانت او سلبية او اضافية كيف وان الصفات السلبية والاضافية
ليست حاضرة عند الموصوف اذ لا ثبوت لها فلا يكون العلم بها حضوريا نعم هي موجودة بعد الانتزاع والعلم بالاثر عليها
بعد انتزاعها حصولي فما ذكر الحكماء من عينية صفات الواجب تعالى له المراد بها العينية بالذات والاعتبار والا لو كانت الحيثية
معتبرة في المصداق لزم ان يحتاج سبحانه تعالى في صفاته الكمالية كالعلم والقدرة مثلا الى تلك الحيثيات المغايرة للذات
فيلزم استكماله بالغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما في التوضيح كيف والذات الماخوذة مع الحيثية اه وذلك لان الذات
الماخوذة مع الحيثية تركيبا عن امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ اعني الذهن لوجودها الظلي دون الخارجي بخلاف

بخلاف النفس فانها موجودة في الخارج بوجود الاصلي فلا يصح ان يكون صفة للنفس ضرورة اقتضاء الاتصاف الانضمامي

وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لحصول صورتها في الذهن لذاتي الحاشية و

لك ان تقول انا لا نسلم كون الذات الماخوذة مع الحيثية اعتبارية مطلقا بل اذا كانت الحيثية اعتبارية غير موجودة

في الاعيان واما اذا كانت عينية موجودة في الخارج فلا بل الذات الماخوذة معها حينئذ امر عيني فالاولى في البيان

ما ادونا اليه ان الحب ايضا كذلك ليس بحضوري وانما الحاضر نفس الذات المعلومة فالعلم بالحب حصولي يفتقر الى حصول

الصورة في الذهن فان العلم بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورها فينا فافهم قوله لا يقال التصديق الخ

هذا ابطال لكون التصديق قسما للحصولي على سبيل المعارضة تقريره ان التصديق قسم من الحضوري لكونه متعلقا

بالصورة الذهنية وهي وقوع النسبة والعلم المتعلق بها علم حضوري لما ثبت ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري

والا يلزم اجتماع المثلين فالمقسم اعم من الحصولي والحضوري لا الحصولي فقط لامتناع انقسام الشيء الى ما يباينه

قوله اذ لا يلزم اجتماع المثلين الخ هذا دليل على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية حضوريا بل على كون علم النفس

بصفاتها مطلقا صورة كانت او غيرها حضوريا وبيانه ان اجتماع المثلين المستحيل ان يوجد فردان من نوع واحد

في الذهن بحيث يرتفع الامتياز في الذهن فلو كان العلم المتعلق بالصورة العلمية حصوليا يلزم اجتماع المثلين هذا انما

يتم بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لانه يلزم ح ان يقوم صورة تلك الصورة في الذهن فاجتمع فردان

من نوع واحد مع اتحاد المحل والزمان قال كمال المحققين لا اجد ان يتوجه عليه بالنقض فان مقدمات الدليل بعد
التسليم والاغماض عما ينبني عليه استحالة اجتماع المثلين يلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء
بانفسها يلزم جمع المثلين لا محالة انتهى ففي قوله بعد التسليم اشارة الى ان لزوم اجتماع المثلين المستحيل في معرض المنع
اذ للقائل ان يقول ان اتحاد المحل والزمان مع اتحاد الحال بحسب المهية لا يوجب الاستحالة لجواز ان يوجد الاختلاف بوجه
رابع وهو اختلاف استعداد المحل وجهة الصدور كما يقولون في الهيولى فان الصورة الجسمية مهية واحدة مع توارد افرادها
المتماثلة على الهيولى مع وحدتها وانما جوزوا ذلك لاختلاف استعداداتها وجهاتها فمن جهة استعداد يحصل فيه صورة شخصية ممتازة
ممتازة عن الصورة الاخرى وهكذا الثانية عن الاستعداد الثاني والثالثة عن الثالث وهلم جرا فلا يرتفع الامتياز
بين التشخصين حتى يلزم الاستحالة فكذا فيما نحن فيه يجوز ان يكون استعدادات النفس مبادي الامتياز وفي قوله والاغماض
عما ينبني اه اشارة الى ان ما ينبني عليه استحالة اجتماع المثلين ارتفاع الامان عن حكم الحس فجاز مثلا ان يكون السواد
المحسوس سوادات كثيرة لا يصلح ان يبنى عليه الاستحالة فلما لا يجد منافي ارتفاع تلك الامان فان الحس يغلط كثيرا
كما تقرر في موضعه وادعاء استحالته مما لا يصغى اليه وقوله يلزم عدم علم الجزئيات اه اشارة الى النقض الوارد على
الاستدلال بعلم الجزئيات على وجه الجزئية فانه علمها الكائنات بحصول حقائقها النوعية فلم يعلم بها على وجه جزئي
والكائن بحصول جزئي آخر وهو غير صحيح لامتناع ان يكون جزئي مصدر الانكشاف جزئي آخر وان اتحدا بحسب المهية

والكان بحصول امر مباين فذلك قول بالاشباح وهو خلاف التحقيق فقد تحقق ان علم الجزئي على وجه الجزئية انما يتصو

انما يتصور بحصوله بعينه وتشخصه ووجوده في الخارج وبل هذا الاجتماع المثلين المستحيل لاجتماع التشخص الذهني والخارجي

والتشخصين الخارجيين المتمايزين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس وانكار علم الجزئيات على وجه الجزئية مما

لا يسمع لانا نحكم على الجزئي بما هو جزئي احكاما ثابتة فيلزم حصوله في الذهن ضرورة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت

له ووجود امر مغاير له بالذات او بالاعتبار في الذهن لا يكفي لصدق الجزئية والا لكفى في صدق قولنا زيد قائم مثلا

وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا فثبت حصوله بما انه متشخص بالعوارض الخارجية وتلبسه بالعوارض العينية

في الذهن فيلزم الاستحالة ويمكن الجواب على حسب ما عرفت من ان اختلاف استعداد المحل يجوز ان يكون مميزا للمثلين فالمحال

اجتماع المثلين الغير المتمايزين ولذا ان الحاصل في الذهن الصورة الخارجية مجردة من التجريد وهو التجرد من بعض العوارض مع الخلط ببعض

وهذا هو المعنى بحصول الاشياء بانفسها في جزئيات وان في الحاصل ان الحاصل في الذهن جزئي آخر مغاير للمتشخص الخارجي

في بعض العوارض وليس هذا من حصول الاشباح اصطلاحا فان الحاصل على هذا التقدير الامر المتباين من كل وجه ولا

نسلم مثل هذا التغاير بالشبح فلا مشاحة في التسمية بعد وضوح الحق وهذا الجزئي اذ هو متحد مع زيد مثلا من كل وجه الا في

العوارض التي حصل التجريد عنها يكون علما لزيد فقط دون عمرو والمغايرة تلاحظ في سائر العوارض ومجرد الاتحاد النوعي

لا يكفي هذا ومن اجاب عن هذا الاشكال بان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها

فضروره

فصورة جزئية تحصل في جزء من القوة وصورة جزئية اخرى في جزء آخر منها وهكذا صورة جزئية اخرى في جزء آخر فلا حاجة
فقد اخطأ فانه على هذا لم يصح من النفس الحكم الجزئي على جزئي اصلا لعدم حصوله فيها بل الموجود الخارجي
متغايران بالتشخص لما تقرر في موضعه ان التشخص مساوق الوجود او هو الوجود الخاص وبهذا القدر وان يرتفع التماثل
المستحيل بين الموجودين بما انهما متحققان في ظرف واحد بل فيهما واما اذا حصل الموجود الخارجي في الذهن فيلزم الاثنينية بلا شبهة وانما هذا
وانما يندفع بما ذكرنا فالاظهر في اثبات المطلوب الاستدلال بمثل ما ذكره الشيخ في اثبات كون علم النفس بنفسها حضوريا
بان يقال ان الصورة الحاصلة في الذهن انما تكون منشأ للانكشاف لحضورها عندنا ولما كانت الصفات القائمة بالنفس
حاضرة عندها بانفسها لم تحتج في ادراكها الى حصول صورها فيها بل تلك الصفات بنفسها منشأ الانكشاف وهو المطلوب
مثل الاستدلال وهذا ظاهر جدا فان علم الصور على هذا يكون ايضا بحصول الصورة وهكذا ولا شبهة في اتحاد تلك الصور
بحسب الماهية على تقدير حصول الاشياء بانفسها فيجيء الاشكال هذا لانا نقول العلم المتعلق بالمخصصة على ما حققه المحقق
في بعض تعليقاته ان الحاصل في الذهن اولا وبالذات هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله وقيامه في
الذهن وهو معلوم الحصولي ذاتيا وبالعرض هو من حيث الحصول في الذهن وقيامه به وهو بهذا الاعتبار العلم الحصولي
لكونه صورة للاعتبار الاول وعلم حضوري بنفسه بهذا الاعتبار لكونه بنفسه حاضرا عند النفس ومعلوم بالعلم الحضوري
لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها او صفاتها علم حضوري ونفس هذا الاعتبار موجود في الخارج لترتب الآثار

الخارجة عليه فلو كان العلم المتعلق به باعتبار القيام في الذهن حصوله يلزم اجتماع المتنافيين المستحيل لكون

كل من العلم والمعلوم حينئذ موجودين اصليين متحدين ماهية وليت شعري كيف قال بذلك بل نقول ان العلم

المتعلق به بالاعتبار الاول حصولي ولا يلزم الاستحالة لاختلاف نحوي وجوديهما فان وجود المعلوم ظلي ووجود

العلم اصلي فلم يلزم الاشتراك بجميع الوجوه حتى يرتفع الامتياز عن الامتياز فالتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة

كما هو مذهب القدماء انما يتعلق بنفس النسبة مع قطع النظر عن قيامها في الذهن فلا يلزم الاستحالة فتدبر

قوله وبهذا حصل الفرق بين التصديق اه قد اشتبه على بعض الناس الفرق بين التصديق والجزء الاخير

للقضية على راي القدماء فانهم قالوا التصديق نفس الحكم وهم انه الجزء الاخير للقضية على راي القدماء وانه

والامام ذهب الى ان التصديق هي الادراكات الثلثة والقضية هو المفهوم العقلي المركب منها فلم يبق بينهما

فرق فازاح هذا الاشتباه اما على راي القدماء فبان الجزء الاخير هي النسبة الحكمية من حيث هي مع قطع النظر

عن قيامها في الذهن والتصديق هو ادراكها بانها واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك هو المعبر عنه بالحكم فيهما فرق باعتبار

العلم والمعلوم واما على راي الامام فبان عبارة القضية عن نفس تلك المعلومات الثلث مع قطع النظر

عن حصولها في الذهن والتصديق هي ادراكاتها الثلث فافترقا فالفرق على هذا التقدير ايضا باعتبار

العلم والمعلوم هذا فما وقع في الحواشي الشريفة على شرح الشمسية اه اعلم ان السيد السند قدس سره

قال

قوله في وجه الفرق بين القضية المعقولة والتصديق ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه
والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المعلومات من حيث انها حاصلة في الذهن يسمى قضية والعلم بها يسمى
تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها فزعم المحشي
ان مقصوده قدس سره ان العلم المتعلق بالمعلومات الثلث من حيث القيام بالذهن وحصولها فيه تصديق عند الامام
فاورد عليه ثلث ايرادات كما قال في الحاشية المتعلقة على قوله ليس على ما ينبغي وذلك لما عرفت ان هذه المفهومات
من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علم بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد
العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينهما وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد
بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شئ اخر وهو ان المراد بالمفهومات الثلث في قوله فهذه المفهومات من حيث انها
حاصلة في الذهن يسمى قضية هو الامر العقلي المركب وفي قوله والعلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم
المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة
او علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهت فالمزعوم
فاسد بل السيد قدس سره الشريف اراد من الحاصل في الذهن هو الشئ من حيث هو كما اعترف المحشي بان الحاصل في الذهن بالحقيقة

هو الشيء من حيث هو معلوم يرد من الجنبية الآن هذه المفهومات الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن قيامها في الذهن ليس هي

قضية والعلم بها تصديقا وعلى هذا محاصل كلام السيد والمحشي واحد فالقول ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن

ليست قضية بل علم بها لا يصلح وجها لتزييف الكلام السيد قدس سره فان الموجود الذهني هو المعلوم عند المحشي والحصول

والوجود لفظان مترادفان فالحاصل في الذهن هو القضية لكن لا باعتبار قيامها بالذهن حتى يتوجه عليه الايراد الثاني

المذكور بقوله مع انه ان اراد الخ فانا نختار الشق الاول والمراد من الحصول الذهني الوجود فيه مع قطع النظر عن القيام

ولا نسلم ان العلم المتعلق بالحاصل في الذهن من حيث هو حضوري بل العلم المتعلق به حصولي باعتراف المحشي والاعتراض المذكور بقوله

ثم في كلامه بحث لا يخلو حاله عن التحصيل فان اجزاء القضية كلها ملحوظة بلحاظ على حدة الا ان الطرفين ملحوظان بالذات والنسبة

بالعرض ثم ان العلوم المتعلقة بها علوم متعددة فليس هنا امر واحد ملاحظ بلحاظ واحد حتى يكون العلم المتعلق به واحدا

فهذه المفهومات المتعددة مجموعة قضية عند الامام والعلوم المتعلقة بها تصديق عنده فقوله والعلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب

واحد في معرض المنع بل لا صحة له كيف فان تركيب المعلوم يستلزم تركيب العلم ضرورة ضرورة اتحاد العلم والمعلوم وظاهر ان

الحقائق لا تختلف باختلاف الوجودات فاذا تركب المعلوم تركب العلم ضرورة ومن زعم ان العلم من مقولة الكيف بما

والانقسام ينافيه فقد اشتبه عليه الانقسام الممتنع في الكيف بالجاري فيه فان الممتنع انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا

الانقسام الى اجزاء المهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة فقد صح الانقسام

ولانما

وكذا ما زعم هذا الزاعم ان اتحاد العلم والمعلوم لا يستلزم تركب المعلوم لتركب العلم الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة
بشرط شيء متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة قول حاصل هذا التحصيل وزيادة ان ذاتيات الشيء لا تختلف
باختلاف الوجودات واتحاد المرتبتين المذكورتين انما هو بحسب المنشأ الانتزاع عنهما فالذات الواحدة او الوحدة
فباعتبار انتزاع معنى مبهم منها يسمى لا بشرط شيء واذا لوحظت باعتبار التحصل وتفرع منها مفهوم محصل يسمى بشرط
شيء فاتحادهما انما هو بحسب المنشأ لا باعتبار احدهما وتركب الاخرى واما المفهوم المعبر لهما والكاشف عنهما بسيطا او مركبا
فلا يدعي الاتحاد فيهما ومن هنا ينكشف ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وبعد ما نقال انه ان
من الحيثية الموجود الذهني رجع الحاصل الى ان القضية عبارة عن الطبيعة بما انها موجودة في الذهن لوجود غير متخصص بالقيام
الذهني ولا شبهة في ان المفهومات الثلثة المأخوذة مع هذه الحيثية لا يسمى قضية بمعنى انه لا يعتبر في مفهوم القضية هذا القيد
شيء كيف فان الموجود في الذهن هو المنكشف الشيء من حيث هو والوجود زائد عليه فالمراد من قوله قدس سره من حيث انها
حاصلة هو الشيء من حيث هو وانما ذكر الحيثية تنبيها على انه الموجود حقيقة في الذهن لا ما يكون الوجود والذهني معتبرا
فقد وضح كلام السيد قدس سره صافيا عن الكدورات وظهر ان الفرق بين القضية والتصديق عنده قدس سره الا
بالعلم والمعلوم كما قال المحشي نعم لقائل ان يقول ان احد اجزاء التصديق عند الامام وهو الحكم فعل وليس بادراك
فتركب التصديق من العلوم الثلثة والحكم فكيف يصح الفرق بينه وبين القضية بالعلم والمعلوم الا ان يقال ان المقصود ان هذا الفرق

شبابهه بالفرق بين العلم والمعلوم لان احدهما علم والاخر معلوم حتى يتوهم ذلك فتامل   فان قلت قد وقع اه

تقرير الاعتراض انه قد كان في المشهور تعريف العلم بحصول الصورة ولما كان هذا المعنى لا يصلح لان يكون مبدء الانكشاف

حكموا عليه بالتسامح وقالوا ان المراد منه الصورة الحاصلة وتلك الصورة اعم من ان تكون عين المعلوم كما في الحضوري او

غيره كما في الحصولي فلا يصح قول المص والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة فظهر بهذا ان قول المحشي والمراد منه اه متمم

الاعتراض لا انه بيان للواقع فقط كما وقع في بعض الحواشي واصل الاعتراض المنع وقوله قد وقع كانه سند للمنع   قلت من

البين ان الصورة اه التحقيق انه ابطال للسند بانه ما نقل عن المحققين من التسامح في تعريف العلم بحصول الصورة حتى يكون

تعميم الصورة كما وقع عن المعترض لم يقع منهم كيف فان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية

مع المحكي عنه بالذات والاعتبار محال ان قلت التغاير الاعتباري يكفي لصحة الحكاية قلت لا نسلم فان التغاير اللازم في

الحضوري لا يكفي فانه المعتبر خارج عن مصداق العلم والمعلوم على ما عرفت والتغاير المعتبر في الحكاية والمحكي عنه لا بد من ان يكون

متقدما على الصدق والحاصل ان التغاير في الحكاية والمحكي عنه بحسب المصداق ذاتا او اعتبارا او في الحضوري ليس التغاير بين

العلم والمعلوم في المصداق اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار فلا يكون فيه الصورة حاصلة فلا يتوجه ما قيل ان هذا الجواب ليس على

داب المناظرة لان السائل ما اورد على التاويل لا يتوجه السوال وذلك ظاهر فانه ليس كلاما على النقل بل على صحته بانه لم يقع

ما ذكر في كلام القوم اصلا وكيف يقولون ذلك والحال انه لا تغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري وحصول الصورة في الذهن

يقتضي

يقع ذلك الخبط بذا القائل بحصول الحكاية بينها مشيرا ان الشي من حيث حضوره العلمي يسمى صورة عند المحشي والحصول

والحضور كالمترادفين فليس المراد من الصورة ما يوجد من الشي حتى يلزم كونها حكاية بل المراد منها الشي في مرتبة حضوره

العلمي سواء كان مرتسما او لا مغايرة كيف فان الشي الحاصل بما انه حاصل انما يسمى صورة بما انه يصدر لا انه شي

ما هو صورة له كما يظهر من تتبع كلماتهم نعم لو قيل ان الصورة الحاصلة قد يطلق على الشي باعتبار الحضور العلمي كما اشار اليه المحشي

في حواشي السيد سند حيث قال الحصول والحضور كالمترادفين والشي يسمى صورة من حيث الحضور الذهني لا الوجود الذهني فقط

وقد يطلق الحصول على الوجود الذهني فقط والصورة على الشي من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ولعل من

عمم الصورة الحاصلة للحضوري الصدوري اراد منها المعنى الاول فرجع الحاصل الى ان الشي الحاضر عند المدرك علم حضوري

ومعلوم به فيندفع الاشكال بلا كلفة على وجه اخر غير ما ذكره المحشي وما قيل انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بالحصول

الصورة لان العلم من مقولة الكيف وحصول الصورة من مقولة الاضافة وما هو من مقولة الكيف هو الصورة

الحاصلة خطأ كيف فانه لم يتحقق كون العلم بمعنى الصورة الحاصلة من مقولة الكيف على تقدير حصول الاشياء بانفسها لاتحاد

العلم والمعلوم حينئذ فالمعلوم من اي مقولة كان يكون العلم منها ايضا بل التحقيق ان من مقولة الكيف هي الحالة الانجلائية

التي يشهد لوجودها الوجدان وهي مغايرة للمعلوم بالذات كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى بل وجه التسامح ما ذكرناه

قال في المطارحات اه تقريره على ما وقع في هذا الكتاب انا اذا ادركنا شيئا بعدما لم ندركه فاما ان يحصل فينا شي

حال الادراك اولا وعلى الثاني فاما ان يزول عنها شيء اولم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالها قبل الادراك وبعده

وهو محال وان زال عنها شيء فذلك الزائل ادراك او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد من ان يكون ذلك الادراك امرا وجوديا

والا لكان عدميا فيلزم ان يكون الامر العدمي اعني هذا الادراك لكونه عبارة عن زوال شيء وعدمه زوالا وانتفاء

للمالكية لشيء وهو الادراك الزائل لكونه زوالا ايضا على هذا التقدير والامر العدمي لا يكون انتفاء للمالكية لشيء وعلى الثاني

اي اذا كان الامر الزائل صفة غير الادراك سواء كان علما حصوليا او لا فيلزم ان يكون هناك صفات غير متناهية على حدة بازاء

كل من الادراكات الغير المتناهية ويبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ووجود الغير المتناهي في جوهر

النفس محال وبما ذكرنا اندفع ما اورد المحقق الدواني في شرح الهياكل من انه لا يلزم من كون كل ادراك حصولي

زوالا للادراك ان يكون الحضوري كذلك ولم لا يجوز ان يكون الادراك زوالا للادراك الحضوري الذي لا يكون مسبوقا

بعدم الادراك وذلك لان مراد المستدل هو الادراك الحصولي والادراك الحضوري داخل في الشق الاخر وهي الصفة

المغايرة للادراك الحصولي هذا قال بعض المحققين اه وهو المحقق الدواني في شرح الهياكل وتقرير كلامه ان الاولى

في بيان الشق الاول ان يقيم شيئا بانه يمتنع بطلان الشق الثاني بان يقال اذا كان الامر الزائل ادراكا فلا بد ان ينتهي

سلسلة الادراكات التي هي عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودي لا يكون زوال شيء والا فان لم ينته الى

ادراك وجودي لكان للنفس ادراكات غير متناهية يكون كل منها انتفاء ادراك حاصل قبله ووجود الغير المتناهي

محال

محال قال في الحاشية وقد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان على ان في

هذا الطريق دقائق لا يخفى وقد سهاه وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس

انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى ونحوهما والكمال

انتفاء ما ليس بشيء لكنه يستلزم لشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر

البطلان لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراك والمقصود الايجاب

الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية انتهى فقوله المقدمة الاخيرة المراد

منها قول الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ووجه بطلانها ظاهر الا ترى ان العدم المتعلق بالعدم وكذا العدم المتعلق

بالعمى عدمي وانتفاء لما ليس بشيء وقوله على ان في هذا الطريق دقائق اه من جملتها انه على ما قال صاحب المطارحات يتم التقريب اذ

المدعى اثبات كون الادراك الزائل وجوديا محضا والثابت من الدليل اعم منه وهو الانتفاء الثابت بخلاف طريق المحقق فانه

يثبت منه الانتهاء الى ادراك وجودي محض ومنها انه على طريقة المحقق يلزم الاستحالة البتة وهو وجود الغير المتناهي على

تقدير عدم تحقق المطلوب بخلاف ما يلزم على طريق صاحب المطارحات فان استحالته غير بينة ومنها بطلان المقدمة الاخيرة في

استدلال المطارحات بخلاف ما ذكر المحقق وقوله وانت تعلم الخ حاصله ان المقدمة الممنوعة معناها ان الامر العدمي لا يكون

انتفاء ما ليس بشيء او ما لم يكن مستلزما لشيء وجودي فعدم العدم واللاعمى والكمال انتفاء ما ليس بشيء لكنهما يستلزمان

1

الشيء اعني الوجود والسعر فلا يرد بهما النقض على ما ادعيناه وهذا حق ولعله لهذا قال المحقق الدواني في الاول وقس الضوا

والمقصود التنبيه على بطلان هذه القضية بحيث لا يشتبه من دون ان يأول وقوله مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقي هذا

اثبات للمقدمة الممنوعة بما اشتهر ان السلب لا يتصف حقيقة الا في الثبوت وقد اعترف بذلك المحقق الدواني في الحاشية

القديمة ايضا فكيف يصح منعها هاهنا ويمكن ان يقال ان المشهور هاهنا غير مفيد فان المقصود اثبات ان الامر العدمي

لا يكون انتفاء ما ليس بشيء اصلا لا انتفاء نفس ما ليس بشيء ولا انتفاء ثبوته وح يجوز ان يتعلق السلب بثبوت السلب فيجوز ان يكون

كل من الثبوت سلب فلا يلزم ان يكون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء بل انتفاء ثبوته وهو الذي مما يجب ان يعلم في هذا المقام

ان المحقق الدواني قد اعترف بالمقدمة المشهورة بعكس نقيضها قائلا بالجعل البسيط وهذا تناقض فان الجعل البسيط يقتضي ان يكون

المجعول نفس الذات المتقررة لا وجودها كما هو مقتضى الجعل المركب واللازم على هذا التقدير سواء كان فاعله او كان اثر سلب

مضافا الى ثبوت السلب فالجاعل انما يجعل الماهية بماهيته وهو خلاف حكم الجعل البسيط ولعله اراد من الثبوت اعم من

ان يكون نفس الوجود المجعول او ثبوت شيء لشيء او نفس تقرر الماهية او حكم ما يضافه المحقق بالنسبة الى السلب والمقصود ان السلب

يثبت منه

لا يتصف الى السلب وفيه تأمل وقوله ثم لا يخفى ان الطريقة التي اه هذا اثبات للاولوية قول صاحب المطارحات بانه

وجودية جميع الادراكات بخلاف ما ذكره المحقق فانه انما يثبت منه الانتهاء الى الادراك الوجودي فقط وفي بعض الحواشي

ان الاستحالة تشترك الوجود فيها لا يلزم على قول صاحب المطارحات ايضا وجودية جميع الادراكات كما ادعاها المحقق فانه

علم

غاية ما لزم من امتناع كون العدمي انتفاء الشيء كون الادراك المنفي منتوسا لا كون كل ادراك كذلك ويمكن ان يقال العلم
لو كان عبارة عن الازالة فكل علم صالح لان يحصل العلم بزواله او بزوال زواله فخصوصية علم دون علم في
ذلك بلا عاة فلا بد ان يكون ذلك الزائل امرا وجوديا فيلزم وجودية جميع الادراكات وقوله الا ان يثبت اه
هذا التوجيه لكلام المحقق بحيث يثبت منه ايضا وجودية جميع الادراكات حاصله ان الادراكات على ما حقق في
موضعه حقيقة واحدة فاذا كان واحد من الادراكات وجوديا كان الكل كذلك والفرق غير صحيح وهذا حق قد
اعترف المحقق الطوسي في شرح الاشارات واعتمد عليه المحشي في حواشي شرح المواقف فما اراده ههنا بكلمة الترجي
لم يظهر له وجه وجه هذا توضيح ما في حاشية الحاشية   اذ على هذا الشق اه هذا رد على بعض المحققين بان الانتهاء
الى ادراك وجودي على تقدير كون الادراك عبارة عن الزوال على الشق الاول ممنوع كيف فان كون جميعها
انتفاءات يستلزم انتفاءها لا الانتهاء الى الوجودي كما زعم   فالاولى في هذا الشق الخ وجه اللزوم ظاهر
على تقدير كون الادراك زوالا والوجدان يشهد على خلافه لا ما لا يعقد الادراك السابق حين وجود اللاحق في
هذا التقدير كاف في بيان الاستحالة ثم من البين الاستحالة انتفاء العلوم لو ما صوما فاين الانتفاء اعادة ما ذكر
المحشي في ذيل قوله ثم اقول وكذا اما ان يقال ان انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق اللاحقة يستلزم ادراكا
بها بقاء على ادراك يحصل في اول مرتبة العقل بالملكة بعد زوال العقل الهيولاني وهو محال فان الاول من

السلسلة لا يسبقه شيء والا لم يسبق اولا وانتفى له اللازم فيلزم استحالة اللازم الصراح الى ما قال الخ فيما بعد لما

يظهر بالتأمل فيه فتأمل ومن زعم انه غاية ما يلزم ان لا يجتمع مع اللاحق ما كان مرتفعا له لا الادراكات السابقة كلها فقد

اخطأ لم يدرك ان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال فالاولى زوال السابق باللاحق بالذات او بالواسطة فلا يسع الجميع عند

وجود هذا لا يقال ح هذا منع على قوله فيلزم انتفاء جميع الادراكات مستند بانه لو كان الادراك عبارة عن

الزوال فاذا وجدت اعدام ادراكات غير متناهية في الذهن وجدت الادراكات الغير المتناهية فلم انتفاء جميع الادراكات

السابقة بل تحققها ولم قول المحقق الدواني بلزوم الادراكات الغير المتناهية بلا كلفة لانا نقول الادراك لما حرر

ان الادراك صفة قائمة بالمدرك فلا يكون سلبا ولا منشأ الانتزاع والسلب المحض لا يصلح لذلك فان السلوب لا يتميز

ملكاتها والملكات هنا اعني المدركات سلوبه سلبا بسيطا فلم يتميز حتى يتميز باتصاف الشيء بها وما يصلح للتمييز حيث كونها انتفاء

ثانيا وقد تقرر ان النفي اذا دخل على المقيد يرجع الى القيد فالمسلوب ههنا ثبوتها فيصير سلبا محضا فلم يتحقق الادراكات

بل انتفاؤها والكلام المقيد ههنا من مهمات بعض الطلاب فلا يلتفت اليه نعم يتوجه عليه ما ذكره بعض المحققين من ان

العدم المحض اذا كان موجودا يكون ثابتا والبديهة في هذه الصورة تصدق بعدمه وقد فرض ههنا وجود الموصوف فان

الكلام عند تحقق الادراك الاخير ولا شك ان الموصوف هو المدرك موجود حينئذ فلما اعترف بالعدم المحض لزم

الاعتراف بتحقق المعدوم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا مساغ في تحقيق المحقق الدواني و

ومثل هذا ايرد على المحشي فيما سيجيء عن قريب بقوله اقول قد عرفت الخ انتهى كلامه ومعهذا فانتفاء المقيد كما يتصور بانتفاء القيد

كك بانتفاء المقيد راسا ويجوز ان يكون فيما نحن فيه هو الثاني فلم يلزم تحقق الانتفاء المحض فافهم ويمكن الجواب عنه بان

المقصود من هذا جواب النظر حاصله انه ليس مقصود المحقق الدواني انه يلزم وجود ادراكات غير متناهية بالفعل حتى يتوجه عليه

النظر المذكور بل مقصوده انه يلزم وجود ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب بان يوجد واحد منها بعد واحد

بحيث لا يجتمع اثنان منها اذ زوال الشيء عبارة عن عدمه اللاحق فاذا كان كل منها زوال الاخر فيتحقق بعده الزوال في

زمان متاخر وهكذا ولخروج تلك المتعاقبات الى الفعل لا يرد النقض بافراد الاجسام فانها غير متناهية بمعنى

اللايقفي فلا يمكن ان يقال ان كل واحد منها موجود في زمانه بخلاف تلك الادراكات فانها دائما لم يكن موجودة في زمان

واحد الا انها موجودة في زمانها كما هو شان المتعاقبات نعم الكلام في استحالة مثل هذا اللاتناهي فاستحالته على تقدير

حدوث النفس ظاهر اذ الزمان المتناهي كيف يصلح معيارا لغير المتناهي واما على تقدير قدم النفس فالامر مشكل

للاتناهي الزمان الصم على هذا التقدير الا ان يثبت المرتبة الهيولانية للنفس وهي مرتبة الولادة التي لا ادراك لها

في هذه المرتبة وانما يقدر على الادراكات بعد تلك المرتبة فيساوق زمان الادراك وكذا المدركات وللرئيس المحقق

في شرح المبادرة [?] هيهنا كلام قوي لا يخلو بالنايل الانظار [?] حيث قال وانت لا يذهب عليك ان ادراك لو كان انتفاء

لا يجب الشيء ان يكون عدما لاحقا وانما يجب ذلك في الادراك الحادث فح لا يلزم ان يتعاقب انتفاءات من الجانبين

ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا لادراك عندنا بالاضافة لا انتفاء سابق غير ازلي وهو انتفاء لا انتفاء غير زوال الفهم

وهكذا كما في عدم عدم قديم مثلا لا يقال ان المطابقات اراد الزوال لانه حينئذ يبقى احتمال كونه زوالا لا انتفاء غير زوال

فاهمه ينتهي كلامه وتفصيله انه ان اراد المحشي بقوله او زوال الشيء اه ان انتفاء الشيء مطلقا ليس الا بعدمه اللاحق فذلك

ممنوع ضرورة تحقق الانتفاء في ضمن العدم السابق كما في الحوادث ضرورة انتفائها قبل وجودها فليس ههنا وجود حتى يكون العدم

متاخرا عنه وان اراد انتفاءه بعد وجوده فمسلم انه يتحقق بعد الوجود ولكنه لا يلزم من كون الادراك انتفاء كونه انتفاء

لاحقا انما يجب ذلك في الادراك الحادث فيجوز ان يكون الادراك المفروض الحدوث فلم يلزم تحقق انتفاءات المسبوقة بعدم وجوده

تحقق الزائل قبل تعلق الزوال وتخصيص الدليل بالعدم اللاحق يستلزم عدم تمام التقريب لجواز كون الادراك زوالا لا انتفاء

سابق على ما هو انتفاء ههنا ثم قال هذا المحقق ان كان الادراك الخ لا بد ههنا من تصحيح اللفظ اولا ثم من بيان الحاصل اما

الاول فاعلم ان الضمير الاول في قوله بعينه الظاهر انه راجع الى الادراك الاول والثاني الى الموصول لئلا يلزم خلو الصلة عن ضميره

قوله الى آخره للموصول وكذا ضمير عليه وضمير الجزاء اعني كان انتفاء راجع الى الادراك الاول الخ وكذا ضمير قوله السابق عليه وضمير

قوله الذي كان هذا الادراك صفة للسابق والمضاف اليه لهذا هو قوله الادراك الذي وضمير انتفاءه للموصول اعني الذي كان و

يحتمل ان ينعكس الامر في ضميري بعينه فيبقى الضمير الاول عائدا الى الموصول والثاني الى الادراك وحينئذ فضمير الجزاء الخ يعود الى الموصول

وكذا ضمير عليه في قوله السابق عليه فالفرق بين الوجهين انه على الاول يكون الادراك الاول عقيب الادراك الثاني ويكون انا هو

و زوال الادراك عندنا لا انتفاء الى ازلي اه

سابقا

سابقا عليه وعلى الثاني يكون الاول سابقا والثاني عقيبه وعلى التقديرين فحاصل هذا الاستدلال على الاسد ابطال كون

العلم ازالة الكان [انه] الادراك عبارة عن انتفاء ادراك اخر وزواله يلزم وجود الانتفاءات الغير المتناهية التي

هي الادراكات عند تحقق ادراك واحد كادراك زيد مثلا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان اللازمة ان كل ادراك

اذا كان زوال السابق فقد تسلسل الزوالات كالمزيلات والزالات فاذا ادركنا زيدا كان ادراك زيد انتفاء

الادراك سابق عليه كادراك عمر مثلا وكذا ادراك عمر كان زوال الادراك وانتفاء الادراك السابق عليه كادراك خالد مثلا فكان

ادراك زيد انتفاء الانتفاء لادراك خالد فيلزم وجوده وهكذا الكل ادراك واقع في المرتبة الثالثة يكون انتفاء انتفاء الانتفاء

للسابق عليه بثلث فالادراك الاول يستلزم الثالث والثالث الخامس والخامس السابع وهكذا الى غير النهاية فيلزم وجود الادراكات

الغير المتناهية على سبيل الاجتماع واما بطلان اللازم فبالبراهين المبطلة للتسلسل وبشهادة الوجدان فان وجود الادراكات

الغير المتناهية عند حدوث ادراك واحد الالات الادراكات الغير المتناهية عند زوال ادراك واحد مما يشهد الوجدان على خلافه

وفيه اشارة الى لزوم اعادة المعدوم ايضا فانه يلزم عند تحقق ادراك زيد تحقق ادراك خالد المسبوق مرة

استلزام انتفاء انتفاء الشيء وجوده وهكذا الى غير النهاية فكما يلزم وجود الادراكات الغير المتناهية عند وجود ادراك واحد

كذا يلزم الاعادة للمعدومات الغير المتناهية من تلك الادراكات فلعل ما ذكر في الحاشية بقوله حاصل ما ذكره انه

يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي انتفت اولا وهو محال اذ هو اعادة للمعدومات

بهو ما نهاوقد تفهم منه ايضا انه على هذا التقدير ان لحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف
ويشبه ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها كذلك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراكات
المستبعد وايرادنا على ما سماه انما يتوجه عليه انتهت بنا على تلك الاشارة والا فلا استحالة الظاهرة فهو لزوم الا
الغير المتناهية عند وجود ادراك واحد واما اعادة المعدوم فالامر في اثبات استحالته مشكل وقد يقال انه وان
يلزم فيها اعادة المعدوم لكنها ليست ما هو المستحيل منها فان المستحيل انما هو اعادة المعدوم الذي كان موجودا
قبل العدم واما اعادة العدم فليست بمستحيل بل قد وجد فان الادراك السابق بما انه عدم مسبوق بلحوق الوجود ثم
بانتفائه يعود العدم ويصير عدما لاحقا والفرق ان الموجود او عدم ما ثبت ذاته او اشياء اذا اعيد لا يمكن الحكم
عليه بانه هو الاول لانتفاء الامر المشترك بينهما ولم يبق فرق بين الموجود ابتداء وهذا الموجود بوجود كل منهما
بعد العدم وهذا بخلاف العدم فانه لا ذات له متميزة حتى يطلب المميز بين العدم المعاد والعدم السابق نعم اذا
لوحظ زمان وقوعها لحكم بسبق احدهما ولحوق الاخر لان هيهنا عدمان متميزان احدهما في الزمان المتقدم
والاخر في الزمان المتاخر حتى يطلب الامر المشترك بينهما واما كون هذه الادراكات اعداما ثابتة لا يثبت لها
ذاتا حتى يحكم بان العدم كان ثابتا ثم انتفى ثم عاد وهذا الثبوت بجهة استمرار ذات المسلوب عنها فلا يمنع لعدم تميز
في نفسهما الاستحالة في الاعادة بهذا النحو واما الاستحالة في عود ماله ذات في نفسه الان يبني كلامه على ما ادعى

ما الاشياء

من الانتهاء الى ادراك وجودي فانه اذا كان هذا الادراك الوجودي انتفاؤه ادراكا ثم لحق بهذا الادراك
ادراك اخر كان هو انتفاء الانتفاء للادراك الوجودي فيلزم اعادته وهذا هو الاعادة المستحيلة او نقول ان ما
لا يستحيل في الاعدام هو الاعادة مرة واما الاعادة مرارا غير متناهية فمستحيلة البتة والا فيلزم عود العدم اللاحق
بعد انتفائه وهو محال لان انتفاءه انما يكون بعد الوجود والا فيلزم ارتفاع النقيضين فقد لزم عود المعدوم وجودا
وههنا تلزم مرارا كثيرة فيلزم الاستحالة والكل لا يخفى على من له مسكة فان الانتهاء الى الادراك الوجودي على تقدير
كون العلم ازالة غير الخفاء وكذا استحالة اعادة الاعدام الغير المتناهية انما تتم اذا كانت تلك الاعدام اعدام الوجودات
واما اذا كان كل عدم عدما للعدم فالاستحالة ممنوع وهذا انما يتوجه على ما وجه به المحشي كلام المحقق واما ما وجهناه فلا
فانه يلزم تحقق الانتفاءات الغير المتناهية عند حصول ادراك واحد وجودي الغير المتناهية والكانت انتفاءات الكل
دفعة واحدة محال بالضرورة الوجدانية وقد استدل على جواز اعادة المعدوم بان كل حادث ممكن بالذات في
جميع الازمنة والا لكان في بعضها واجبا او ممتنعا بالذات فيلزم الانقلاب في المواد وهو غير جائز كما ثبت عندهم
فحينئذ جاز وجود هذا الحادث بعينه بعد العدم وهذا هو اعادة المعدوم بل هذه الاعادة متحقق بالفعل فان كل حادث
زماني كان معدوما اولا ثم وجد ثم عدم فقد صدق ههنا ثلثة اعدام الاول المستفاد من كلمة معدوم كما يقال زيد
معدوم والثاني من كلمة لا كما يقال زيد لا معدوم والثالث من كلمة ليس كما يقال زيد ليس لا معدوم فههنا اعدام عدم العدم

فلزم اعادة المعدوم بعينه فقد ظهر ان تقرير الكلام على ما ذكرنا اولى مما ذكره المحشي في الحاشية للزوم الاستحالة البتة على
ما قلنا بخلاف ما قال المحشي فتدبر قد عرفت ان الادراك على تقدير كونه اه هذا منع على قوله انتفاء انتفاء الشي
يستلزم وجوده بانا لا نسلم ذلك مطلقا سواء كان الانتفاء الثاني سلبا بسيطا او سلبا عدوليا كيف فانه
اذا كان سلبا عدوليا فقد كان سلبا ثابتا والسلبية يتصور على وجهين احدهما السلب الثبوت وثانيهما السلب مطلقا
وفيما نحن فيه الادراك من قبيل السلب العدولي لما عرفت سابقا ان الادراك على تقدير كونه انتفاء ليس انتفاء
محضا بل انتفاء ثابتا لانه صفة قائمة بالمدرك والسلب البسيط لا يصلح لان يثبت لشي واذا كان كذلك فالانتفاء
الثاني على هذا التقدير لما انه ادراك ايضا يكون سلبا ثابتا لشي فانتفاؤه اما بانتفاء ثبوته عنه او بانتفائه بعينه وعلى
الاول يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة وعلى الثاني يستلزم الادراك الذي هو في قوة الموجبة المحصلة
ويجوز ان يكون المتحقق فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فلم يلزم الاستحالة المدعاة من لزوم اعادة المعدوم او وجود
امور غير متناهية عند حصول ادراك واحد كما لا يخفى واعترض عليه من وجهين احدهما ان السالبة المعدولة [illegible]
اعم من الموجبة المحصلة الا انهما متلازمان عند وجود الموضوع والموضوع ههنا النفس وهي موجودة بيان الملازمة انهما
نقيضان للموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وهما متساويان عند وجود الموضوع كما تقرر في موضعه ونقيض
المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وقوة نقيضهما فسلب السلب العدولي الذي هو في قوة السالبة المعدولة

يصدق

يصدق حينئذ مع صدق الايجاب الذي هو في قوة الموجبة المحصلة فانتفاء انتفاء الشيء يستلزم وجوده البتة والكلام فيما
على هذا التقدير كما وقع عن البعض زعما منه ان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى ان العدم
الثابت صار ادراكا دون العدم المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون يصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراك
عن النفس دون الاخر فمتى لم يتلازما فكذا ما في قوتهما خروج عن القانون فان تفارق السالبة المعدولة عن الموجبة
المحصلة انما هو بصدق الاولى في ضمن السلب المحض وهو لا يتصور الا عند عدم الموضوع واما اذا كان موجودا في
نفس الامر وسلب عنه ثبوت السلب فلا شبهة في انه اما ان يصلح لان ينتزع الوجود عنه اولا والثاني باطل قطعا فانا نعلم ضرورة
ان الشيء اذا كان في الواقع بحيث لا يصلح لانتزاع سلب المحمول عنه فلا بد من صحة انتزاع مسلوبية عنه فاذا وجد الموضوع
ولم يصح منه انتزاع السلب فقد صح انتزاع الوجود فثبت المحمول للموضوع فتلازما ووجود المانع في حيز المنع والانتفاء مكابرة
لا يصغى اليها وثانيهما ان الانتفاء الثاني كما انه انتفاء ثابت لكونه ادراكا كذلك الانتفاء الاول ايضا لانه ادراك ايضا
وحينئذ انتفاء انتفاء الشيء يكون في قوة الانتفاء الثابت لانتفاء الشيء الثابت وهذا في قوة الموجبة التي محمولها سلب
السلب الثابت ولا شبهة في لزومها الموجبة المحصلة والا فلو لم يصدق محمول المحصلة ولانتفاءه الثابت على موضوع الموجبة
محمولها سلب السلب الثابت لارتفع النقيضان عن امر هو موجود هاهنا وهو صريح البطلان والذي اوقع المحشي في هذه الورطة
الطلباء زعمهم ان للموضوع هو الانتفاء الاخر للمنتفي فان انتفاء الشيء عبارة عن سلب الشيء وذلك الشيء هو

الادراك الزائل وهو منتفٍ فانتفى الموضوع ولم يلزم اعادة المعدوم بعينه ولا وجود الغير المتناهي عند وجود ادراك احدهما

فاسد فانه على لم يصح كون الادراك سلبيا ثابتا لاقتضائه وجود الموضوع ولم يوجد على هذا التقدير وقد يوجه كلام

المحشي بانه مبني الكلام هيهنا على ما ذهب اليه جماعة من المحصلين ان الوقت من المشخصات حتى ان الزيد الموجود امس مغاير

لزيد الموجود اليوم وعلى هذا فموصوف الادراكات السابقة اشخاص النفس التي تشخصها بالازمنة التي وجدت فيها

فموضوع الادراك السابق يعدم عند وجود الادراك اللاحق لانتفاء مشخصه اعني الزمان السابق فلم تسلسل هذا وهذا ابتناء على

سقط

فاسد فان كون الزمان من المشخصات مما يكذبه الوجدان الصحيح فانا نحكم جزما على الزيد الموجود الساعة انه هو الموجود امس والمغايرة

حتى انه قيل قد وقع هذا البحث للشيخ مع تلميذه بهمنيار وكان التلميذ مصرا على التغاير في الخارج بناء على كون الوقت من المشخصات

فقال الشيخ لو كان الامر على ما زعمت لا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من باحثني فتنبه بهمنيار ورجع الى الحق

واعترف بان الوقت ليس من المشخصات وحكي ان بهمنيار كان يحكم على المسائل المسموعة من الشيخ فقال الشيخ كيف يجعل

المسموع مني مع انك تحكي بتبدل الذات هذا ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك في هذا استدلال اخر من المحشي

على بطلان كون العلم ازالة تقريره انه لو كان العلم عبارة عن الزوال الادراك فعند وجود كل ادراك لاحق ينتفي الادراك

السابق لكون اللاحق انتفاءه فالادراكات اللاحقة متقابلة لجميع السابقة فيلزم تساويهما وان لم يقع في مقابلة جميعها ينقص

اللاحقة من السابقة وهما باطلان ضرورة ان تزايد العلوم يوما فيوما تحكم بزيادة اللاحقة على السابقة وهذه الاستحالة انما

انه

لزمت من كون الادراك زوالا فهو محال وقد يورد عليه بانه ان اريد بتزايد العلوم زيادة اللاحقة مع السابقة على السابقة

فقط فمسلم لكنه لا ينافي تساويهما وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فقط فممنوع ويجاب بان المراد زيادة العلوم

الموجودة كما في سن الكهولة وهذا ضروري يشهد به الوجدان فلو كان العلم زوالا لم يصح زيادة تلك العلوم على العلوم

السابقة او يقال انه يحصل بممارسة العلوم يوما فيوما ملكة يقتدر بها على تحصيل العلوم الزائدة على السابقة ولا يصح هذا على

تقدير كون العلم زوالا فانه يقع حينئذ كل لاحق بازاء سابق لكونه انتفاء له فان تقابل الجميع السابقات يلزم المساواة

وان لم يقع مقابلا للجميع فاما يلزم زيادة السابقة على اللاحقة وهما باطلان والقول بانه وان كان كل لاحق بازاء السابق

الا انه يجوز ان يكون السوابق متعاقبة واللواحق مجتمعة فلم يتساويا بالنسبة فانه اذا كان الادراك عبارة عن زوال

ادراك فكل ادراك يكون زوال الاخر فكما لا يصح اجتماع السوابق كذلك اللواحق بل كل لاحق سابق لما لحقه فيلزم اما المساواة

او زيادة السابقة دون اللاحقة كما لا يخفى فافهم   والشيخ يلزم على هذا التقدير ايضا ليس هذا استدلالا اخر بل المقصود منه ان

ان ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن ان يقع مثله في الشق الاول ايضا بانه يستلزم امرين احدهما ان

كل ادراك زوال للادراك السابق عليه والاخرى ان للنفس قوة الادراكات الغير المتناهية فحكم المقدمتين يلزم ان

يوجد ادراكات غير متناهية قبل حصول ما في النفس من قوة الادراكات اللامتناهية وبحكم الاولى فقط يلزم ان لا

يتحقق شيء من تلك الادراكات لكون كل منها زوالا على هذا التقدير فيلزم اجتماع النقيضين وهو وجود تلك الادراكات

وعدمها وهو محال جدا او رد عليه بعض الاعاظم من ان الادراكات الزائلة يجوز ان يكون متعاقبة في الحصول فلا يلزم

اجتماع النقيضين فانه انما يلزم اذا كانت موجودة مجموعة غير متوجه لان مقصود المحشي الزام الاستحالة بناء على المقدمة

التي استعملها صاحب المطارحات لا الاستدلال التام من عنده فقط فليتدبر ك والمص لم يرد والشيخ الرئيس اه

مما مر من توهم عسى ان يتوهم ان البيان على سبيل الترديد كما وقع عن صاحب المطارحات اضبط في اثبات المقصود من

بيان المص فلم اختار هذا دون ذلك وتقرير الدفع انه والكان الامر كما قلت الا ان المص يثبت بهذا الطريق

ايضا وليس بعيض الطريق من دأب المحصلين ومع هذا انما ذكر المص يثبت المقصود مع الاختصار فاختاره اختصارا

تسهيلا على المتبدي هذا وذلك لان الزائل الواحد اه لابد اولا من توضيح كلام المص ليتضح المراد فاعلم انه في لو

الكان العلم عبارة عن الزوال فلابد من ان يكون الزائل عند ادراك زيد مثلا غير الزائل عند ادراك عمرو والا فلو كان

الزائل حين الادراك امرا واحدا لكان العلم باحدهما عين العلم بالاخر وذلك باطل وحينئذ كان لقائل ان يقول

انه لا يلزم من كون وفرد الزائل الواحد بعينه ادراكهما اتحاد الادراكين لجواز ان يكون الزائل واحدا وهو الان لحسبهما بتعدد العلمان فما وقع الحيثي هذا

الوهم بقوله وذلك اه وتقرير الدفع انه لا يجوز يكون لشيء واحد زوالان والا فاما ان يجتمعا وذلك باطل لان الزوال يتبع

وحدته وتعدده بحسب وحدة المنسوب اليه وتعدده او بتعدد الزمان والكل هنا على هذا التقدير مفقود او يتعاقبا وهو

ايضا باطل فانه لو كان لشيء واحد زوالان على سبيل التعاقب فاما ان يتخلل الوجود بينهما بان يوجد بعد الزوال ثم يزول

مرة اخرى او لا يتحلل بل يزول بعد ما كان زائلا وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يستلزم اعادة المعدوم واما الثاني
فلانه يستلزم تعلق السلب بالسلب وبعبارة اخرى كون الشيء الواحد معدوما بعدمين وبطلانه اظهر من ان يخفى
قال في الحاشية لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل
اذ على هذا التقدير يقال الزائل الواحد له زوالان والعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل
بزوال اخر انتهت هذا دفع ما عسى ان يتوهم اختصاص هذا البيان بما اذا كان العلم عين نفس الزوال واما على تقدير كونه
نفس الزائل فلا يحتاج اليه بان لا احتياج الى هذا البيان في الصورتين على السواء اما على الصورة الاولى فلما عرفت
واما على الصورة الثانية فلجواز ان يتوهم متوهم على هذا التقدير ايضا ويقول يجوز ان يكون زائل واحد بحسب الزوالين علما
بشيئين فلا يلزم اتحاد العلمين فيحتاج الى اثبات الملازمة الى البيان المذكور ثم ان كون العلم نفس الزائل باطل بوجه
اخر وهو انه يلزم على هذا كون العلم لا شيئا محضا غير قائم بموضوع ولا منتزعا عنه فيمتنع اتصاف النفس به وهو خلاف ما ثبت
تقرر ان العلم من الصفات النفسانية فعلى تقدير كون العلم ازالة انما يكون عبارة عن الزوال فقط لا اتصاف
النفس به بذا   وايضا العلم بهذا له استدلال اخر على بطلان كون الزائل عند ادراك الامرين شيئا واحدا
بتمهيد مقدمة وهي ان العلم بشيء يكون بعد الالتفات اليه فكل علم لا بد فيه من التفات النفس ولا يمكن ان يجتمع التفاتان
من النفس الى الشيئين في ان واحد وتاملنا اشهد ان النفس في ان واحد لا يتوجه الى شيئين فلا يجتمع العلمان

الى حدوثنا كذلك بل يكون احدهما في ان والاخر في ان اخر فبعد التمهيد نقول لو كان الزائل العلم بهذا عين الزائل

عند العلم بذلك فلابد من مغايرة الزوال الحادث عند العلم بهذا الزوال الحادث عند العلم بذلك والا لاستوى

حال العلم وما قبله في حدوث العلم الثاني لكون الزائل وكذا الزوالين واحدا فلابد من تخلل الوجود بين الزوالين

فيلزم اعادة المعدوم بعينه وانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء وواحد والكل باطل فاندفع ما قيل انه غاية ما يثبت

بالمقدمة هو بطلان ما يجيء معه حدوثنا لا البقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد

ليس له الا زوال واحد لعاد المقدمة الممهدة على انه لم يذكر في شيء دليلا اخر وذلك لان المشهور هو امتناع توجه

النفس الى الشيئين في ان واحد وذلك كما يحصل في حدوثهما معا كذلك في بقائهما بحيث يلتفت النفس اليهما

والتخصيص تحكم ودفع فلا استعانة بالمقدمة القائلة المذكورة نعم يتوجه على اصل بان اشعر ان التجربة شاهدة على خلافه

فانا كثيرا ما نبصر شيئا ونلتفت واذا اسمعنا في اثناء ذلك الالتفات شيئا اخر نسمعه وندركه بحيث لا نقطع ذلك

الالتفات بل كثيرا ما نتكلم اشخاص كثيرة دفعة ونسمع كلام كل واحد منهم ونفهمه والانكار مكابرة صرفة

وكيف يكون الامر كذلك والبرهان يشهد على خلافه فانه حين الحكم لابد من توجه النفس الى المقدمتين لاستناع

الحكم بدون تصورهما والا لجاز الحكم على المذهول والمنع وكذا لا يحصل النتيجة بمقدمة واحدة فلابد من حصول

المقدمتين حين حصول النتيجة وكذا قولهم ان معلومات الله تعالى كلها بالفعل وكذا قولهم النفوس الناطقة بعد

مفارقتها

مغايرتها الابدان جميع معلوماتها حاصلة لها بالفعل بعدم اشتمالها الشعور ومن انكر التوجه مطلقا في العلم فمانعه

انه لو كان الامر كذلك لزم توجه الباري سبحانه الى امور غير متناهية معا وكذا توجه النفس الى اشياء متعددة فان علمها بذاتها

وصفاتها حضوري فقد غلط الفلسفي الباري تعالى عنده متوجها الى الامور الغير المتناهية معا لا وادي استحالة او في ذلك

في الاحاطة النورية بل يجب الايمان لكل مؤمن واما النفس فبعد في امتناع توجهها الى امور متعددة كلام بل هو اول

المسئلة الثالث قد اعتبر لاثبات المدعى في هذا الدليل الصحيح لزوم اعادة المعدوم او توجه العدمين الى شيئين على

فرق بينه وبين الاول قلت انهما وان اشتركا في ذلك الا انهما يفترقان بانه يلزم على الاول استحالة اتحاد العلمين المتعلقين

لمعلومين وعلى هذا الدليل يلزم توجه النفس الى شيئين في واحد وبين الاستحالتين بون بعيد فكذا فيما يستلزم مهما او

حاصله ان الادراك على التحقيق ان العلم اذا كان عبارة عن زوال شيء فلابد من وجود ذلك الشيء او لا لاشياء

سلب ما ليس بشيء واذا كان في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم ان يوجد الزائلات الغير المتناهية بالفعل والذي

فذلك باطل وفيه اشارة الى ان الادراكات التي هي في قوة النفس وادراكات غير متناهية لكن لا بالفعل لامتناع ذلك فيها

بل بمعنى اللاتقف كما في لاتناهي الاعداد بمعنى ان كل مرتبة من الادراكات الحاصلة لها يمكن الزيادة عليها

تارة كون الادراك غير واقف عند حد الى هذا المنع مما لا يصغى اليه فانه لم ينكر احد من الفلاسفة والعلماء الاسلامية

حصول الادراكات للنفس بعد مفارقتها عن الابدان كيف فان الالم على عدم تعاين نوعه والراحة والسرور على

او الادراكات الغير المتناهية بالفعل [illegible]

1

لقائهم ثابت عند الحكماء الصيادان انكروا خصوص وجود الجنة والنار وتحقق لذات الجنة والالام النار على رأي الاسلاميين
برهان قاطع على ثبوت الادراكات لها نعم بعض اهل المكاشفة مثل الشيخ علاء الدولة السمناني ومن تبعه ولكن انكروا
ترقي النفس في النشأة الاخروية بحسب النظر والتحقيق دون البرهان والتفتيش لكنهم انما انكروا حصول المعارف الالهية لها في تلك
لا الادراك مطلقا واما شيخ اهل الكشف محي الدين ابن العربي فقد نص في كتبه على حصول الترقي لها بالعلوم الالهية كما
يظهر بالمراجعة الى كتبه هذا وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الحاصلة لما كانت باقي قوة النفس الادراكات
الغير المتناهية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فكذلك الامور الزائلة التي يجوز ان يكون غير متناهية بهذا المعنى فيجوز ان يوجد كل
زائل على التعاقب قبل زواله فلم يلزم تقدم الادراكات الزائلة كلها حتى يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل
الفعلية ان امكان كل ادراك حاصل للنفس بالفعل في هذا الان مثلا الان كل ما هو ممكن امكانه ثابت في جميع الازمنة
والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وبهذا يلزم الاستحالة من وجود تلك الادراكات كلها على سبيل الاجتماع قلت
لا يلزم من معية الامكان امكان المعية الا ترى ان اجزاء الجسم امكانها معا ولا يمكن معيتها فكذا تلك الادراكات
الزائلة والامكان امكانها معا لكن لا يلزم منه امكان وجودها مع البعض حتى يلزم الاستحالة وقد يقال في دفع هذا
المنع لكن المقصود المحصل ان في قوة النفس ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية بالفعل فان يمكن ابعادهم مدرك
في هذا الان زيدا مثلا يدرك عمر الى غير ذلك ولما عرفت ان الادراك عبارة عن عدم لا حق لك لشيء لا يتصور تحقيقه الا

بعد وجود ذلك الشيء فيجب ان يتحقق الزايلات الغير المتناهية في ذلك الآن ليصح امكان تحقق الزوالات كذلك هذا لا وجه
لدفعه فان امكان حصول الادراكات الغير المتناهية بدلا انما يستلزم امكان زوال الزايلات بدلا
وامكان زوالها على هذا الوجه انما يستلزم امكان تحققها كلها لا جميعا فغاية ما لزم من امكان حصول تلك الادراكات
لنا بدلا في آن واحد امكان تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل على سبيل البدلية ولا استحالة فيه لا يقال انه يلزم لامكان
هذا الحصول الكاين امر يوجد في كل زمان من امس يصلح ان يكون زايلا بزوالات غير متناهية ممكنة على سبيل البدلية في آن
بعد ذلك الزمان لانا نقول هذا انما يتم اذا كان الزايل الواحد يكفي العلوم المتعددة وذا باطل لما يلزم ان يكون
العلم بهذا عين العلم بذلك بل الاستحالات المذكورة فيما سبق من لزوم اعادة المعدوم او سلب ما ليس بشيء كما
لا يخفى على من له ذهن ثاقب وما في بعض الحواشي في دفع اصل الاشكال من ان الادراك اذا كان زوال صفة فتلك الصفة
يكون جهلا بالمعنى الذي زوالها ادراك لها او ملازما لذلك الجهل فان العلم انما يكون بزوال الجهل فاذا كان قوتنا و
ادراك امور غير متناهية ففينا جهل بتلك الامور موجودة بالفعل فلزم وجود الامور الغير المتناهية عددا جهل كل معلوم فقد
لزم وجود الصفات الغير المتناهية بالفعل ثم مع قطع النظر عما اورد عليه في تلك الحواشي من ان الادراك على تقدير كونه
ازالة انما يكون عبارة عن العدم اللاحق فهو في الحقيقة زوال صفة بعد الوجود والجهل قد يكون بزوال الصفة
راسا عن هذا الامر فهو اعم من وجود الصفة فلا يلزم وجود الصفات الغير المتناهية بالفعل فافهم

اعلم ان الاعداد سواء كانت اه قال في الحاشية المقصود منه دفع ما ترائى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية
بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه لكنا نثبت تقرير الورود وانه لا اختصاص للزوم الاستحالة على تقدير كون
العلم عبارة عن الزوال بل يلزم اذا لم يكن هو الآلة فان الاشكال والاعداد اذا كانت موجودة بالفعل يلزم ان
يكون ادراكها ايضا متناهيا غير متناهية بالفعل وتقرير الدفع انه ليس الامر كذلك بل الاعداد سواء كانت غير متناهية بالفعل
او بمعنى لا تقف عند حد او ادراكها يكون غير متناهية بالمعنى الثاني اما على تقدير الثاني فظاهر واما على التقدير الاول
فعلى تقدير حدوث النفس الناطقة ظاهر لامتناع استحضار النفس في آن واحد او زمان متناه امورا غير متناهية علما وادراكا
واما على تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني واختصاص وجود العقل الهيولاني بحدوث النفس
كما وقع عن البعض غير صحيح كيف فان القائلين بقدمها ايضا يعرفون تلك المرتبة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم والقول بالفرق
بين الاول والثاني بالظهور والخفاء لا يصح لانه على التقدير الثاني ايضا على تقدير حدوث النفس المط ظاهر
واما على تقدير قدمها فيحتاج الى البيان كما يحتاج في الاول من غير فرق لاحتمال ان يحصل العلم بجميع الادراكات
الماضية من الازل الى الابد بتوقف الكلام جانب المتصل ليس بشيء فان الاعداد اذا كانت غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد لم يوجد في زمان الماضي شيء منها الى اللانهاية حتى يحكم بان زمان النفس اذا كان
قديما يحتمل ان يكون جميع ادراكات الاعداد المذكورة حاصلة فيما من الازل الى الآن لانها على تقدير الفعلية

اعتبار

الاعتبارية محضة فلا يحتاج الى البيان المذكور اصلا وهذا هو الموجب للفرق بينهما بالظهور والخفاء الا انه يتم هذا انما يتم
اذا ثبت انتزاعيه الاعداد واما اذا كانت من الامور العينية المتعاقبة كالابواب الجادية في الخارج الى الله سبحانه على وجه
التعاقب فيحتاج الى البيان المذكور اليه ولم يكن للفرق وجه فتامل والتحقيق ان الاعداد التي في الخارج ثابتة فيبنيه على عدم
مطابقة المثال للممثل له انه ثبت حاصلها انا نقول كالاشكال والاعداد المرتسمة في اللامور الغير المتناهية التي ادراكها في
قوتنا وعلى هذا فلابد من ان يكون تلك الامور غير متناهية بالفعل والا فلو كانت غير متناهية بالقوة لا يلزم وجود صفات غير متناهية
فيما بازائها بالفعل لاحتمال ان يزول عند ادراك زيد صفة حاصلة وهكذا الى ما لا نهاية فيه وانما يلزم وجودها اذا كانت
منها امور غير متناهية بالفعل ويكون في قوتنا ادراكها فانه لابد على هذا التقدير من وجود صفات غير متناهية فيما يزول واحد منها
عند ادراك واحدة من تلك الامور العينية الموجودة بالفعل وعلى المثال انما يطابق الممثل له لو كانت الاشكال والاعداد
من الامور العينية اللامتناهية بالفعل واما اذا لم يكن كذلك فلا يصح المطابقة واذا ثبت المختار كونها امور انتزاعية حكم بان المثال
لا يطابق الممثل له وحينئذ فتوضيح لتوضيح المقام ان ما ادعى المصنف من لا تناهي الاعداد بالفعل انما يتم اذا كانت الاعداد من
الامور العينية الموجودة بالفعل واما على تقدير كونها من الامور الانتزاعية كما هو الحق فالامر في ذلك مشكل بل اللاتناهي على هذا
التقدير بمعنى لا تقف عند حد فقط فان الانتزاعيات تنقطع عند انقطاع الانتزاع فجعل الاعداد مثالا للغير المتناهية الموجود
بالفعل غير صحيح ثم عدم تناهيها بمعنى الموجود بالفعل على تقدير كونها من الامور العينية انما يصح اذا كانت المعدودات

غير متناهية وعلى هذا التقدير حدوث العالم غير صحيح نعم على التقدير قدم العالم كما هو مذهب الفلاسفة القائلين به فيصح التزام عدم تناهي
الحوادث حينئذ في جانب الماضي واما لا تناهي المعدودات بمعنى لا تقف في جانب المستقبل ولئن استوجبت كون الاعداد
الغير المتناهية كذلك في ذلك الجانب الا انه لا كلام فيه فلأن الاستحالة انما كانت لازمة في الادراكات الحاصلة في الزمان الماضي لا المستقبل
فلا حاجة لنا الى ان نبني الكلام على رأي المشائية القائلين بالمعية الدهرية في الحوادث كلها فقط لما زعم بعض الطلبة بل بناء
الكلام على رأي القائلين بالقدم مطلقا فافهم لان العدد من الامور التي يتكرر نوعها الخ قد استدل على كون الاعداد
من الامور الاعتبارية من وجهين احدهما ان العدد من الكليات المتكرر نوعها وكل كلي متكرر النوع فهو من الامور الاعتبارية
الانتزاعية فالعدد كذلك اما الصغرى فلان الكلي المتكرر النوع عندهم عبارة عن كلي يكون عارضا لنفسه ومحمولا عليه مرة
بالاشتقاق واخرى بالمواطاة بحيث اذا فرض اي فرد منه وجب اتصاف ذلك الفرد بحيث يوجد لذلك الكلي فيه مرتين مرة
على انه حقيقته ومرة على انه صفته والحاصل عدم ما يصدق لنفسه بالمواطاة مرة حملا اوليا ومرة حملا عرضيا الخ من الكلي المتكرر النوع
كالمفهوم والعدد وهذا التفصيل لما في الحاشية لكن العشرة مثلا تصدق على نفسها فهي عشرة عشرة ولذا عشرة عشرات
انتهت وذلك لان كل عدد لما لم يشتمل الا على الاحاد فقط وليست الهيئة الاجتماعية جزءا لها فوجودها في الخارج هو عدة
وجودات الاحاد فصار العشرة لكونه معدودات موجودة في الخارج فيعرضها عشرة على انها تكون صفة لها ووجدت
في تلك الاحاد الا باعتبار انها عين حقيقة فردها لتركيبها من الاحاد وقد نص على ذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال

وحد كل واحد من الاعداد لكن اردت التحقيق هو لكن يقال انه عدد من اجتماع واحد واحد وبذلك الاحكام كلها انتهى

فلا يرد ان عشرة عشرات يبلغ مائة فلو فرض العشر لكل فرد من افراد العشرة يكون كل عشرة مائة وليس كذلك فلم يصح كون

العشرة من الكليات المتكررة النوع وذلك لان عروض العشرة يتصور على نحوين احدهما ان يعرض لكل جزء من اجزائه

بان يكون كل جزء منه عشرة وعلى هذا يبلغ المائة وثانيهما ان يعرض لنفسه لا ان يعرض لكل جزء جزء والمتوهم هو هذا المعنى الاخير

لا الاول وظاهر تحققه في العشرة بالبيان الذي ذكرنا فيصير متكرر النوع وهو المقصود وعلى هذا فظهر فساد ما قيل بعض الاعاظم

ان العشرة ليست من الكلي المتكرر النوع الا ان يراد به العروض لنفسه ونوع الغير وكذا الخمسة ونوع الغير فالعشرة عارضة

لعشرات مائة الى حد العشرة لما قد عرفت عروضها لنفسها ولخمستها من كون لعشرتها غيرها ولعل هذا الاشتباه

انما وقع بسبب الاشتباه في حقيقتها وحدها والا فبعد العلم بان حقيقتها هي عشرة وحدة لا وحدات فقط لا اشتباه في

عروضها لنفسها وكذا لخمستها كما اوضحناه واما الكبرى فلانه لو كان من الموجودات الخارجية يلزم التسلسل في الامور المترتبة

الموجودة في الخارج وهذا التسلسل مستحيل وذلك لانه لو وجد فرد منه في الخارج يعرض له فرد اخر لانه متصف بهذا

الكلي وهذا الفرد ايضا موجود في الخارج فيعرضه اخر وهكذا فتسلسل العوارض على حسب المعروضات والكلام من الموجودات

الخارجية على هذا التقدير وقد قامت البراهين كالتطبيق والتضايف وغيرهما على استحالته واما ما في الحاشية من

قوله عشرة عشرة وعشرة عشرات فالفرق بينهما انه قد تقرر في موضعه ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده الكل

على كثيرين ويصح اضافته الى الواحد والكثير على السوية فكما يصح لنا اتصاف الكل بصفة مع قطع النظر عن اجزائها كذلك يصح
اضافتها اليها باعتبار اجزائها فيقال عشرة عشرات ومن منع هذا الصدق فغايته ان جزء زيد مثلا كلي ولا
يصدق على جميع اجزائه فقد غفل عن اصل المدعى فانا لا نعني انه كما يصدق واحد على واحد من افراده
كذلك على كثير منها حتى يتوجه ذلك بل المراد انه يصدق على الكثير يصدق كثير فالحمار والفرس والبغل مثلا حيوانات لا
حيوان واحد ومجموع اجزاء زيد ان اريد بها المجموع المعتبر كلها فلا كلام فيه وان اريد نفس تلك الاجزاء الكثيرة فهو جزء
بمعنى ان جزء زيد يصدق عليها فانها اجزاء زيد والكل جزء او واحد [illegible] ولانه مركب من الاحاد هذا
هو الوجه الثاني لاثبات مغايرة حقيقة الاعداد توضيحه ليس الاعداد مركب من الاحاد دون الوحدات لان العدد محمول
على المعدودات بالمواطاة فيقال الناس عشرة مثلا بخلاف الوحدات فانها لا تحمل عليها بهذا الحمل فلا يقال الناس وحدات
وتركيبه من الاحاد يستوجب [illegible] فان الواحد مفهوم مشتق والمشتق يكون اعتباريا فكذا ما تركب منه ضرورة
استلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل وانما حكمنا باعتبارية الواحد باعتبار مفهومه الاشتقاقي لا باعتبار المبدأ
الذي فان وجوده في الخارج بحث [illegible] مالا ان تركيب العدد منها انما هو بالاعتبار الاول فقط والقول بان
حكم الكل قد يغاير حكم الجزء فالوحدات الصرفة وان لم يصح حملها على [illegible] مواطاة لكنه يجوز ان يكون هي بعد
بالهيئة الوحدانية محمولة انما هو اذا كانت الهيئة الوحدانية داخلة في الاعداد واما على تقدير كون حقيقتها هي الواحد

فقط

فقط فالامر مشكل فان الضرورة شاهدة على امتناع حمل الوحدات الكثيرة كعشرة مثلا على المعدود بالمواطاة
بان يقال انها وحدات ومن زعم ان القول بتركب العدد من الاحاد خلاف المشهور وخلاف ما عليه الشيخ فيما
سبق صرح في تركيب العدد من الاحاد دون الوحدات ويوافقه ما في خلاصة الحساب من ان الحق ان الواحد ليس
بعدد وان تالف منه الاعداد واما عدم كونها حقيقة محصلة على التقدير فلاي استحالة فيه فان ليس من الحقائق
المتاصلة على هذا التقدير البتة والوجود بحسب المنشا لا يفيد نعم يتجه المنع على حمل العدد بالمواطاة والاشتقاق وبالاشتقاق
غير تام لجواز ان يكون قولهم الاناس عشرة من قبيل الثوب ذراع بمعنى انه مذروع بذراع او ذو ذراع ومن قال
ان حمل العدد مواطاة على معدوده ممتنع نظرا الى انه من الاعراض والمعدود قد يكون من الجواهر ويمتنع حمل العرض
على الجوهر مواطاة فقد اخطا خطا عظيما الم يدر ان المنع انما هو حمله حملا بالذات لا بالعرض لكن الامور الخارجية
عاد ذلك قوله والكلام الواقع من الشيخ الخ بعد ما ثبت ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية التي لا
وجود لها الا في الذهن وانما الموجود في الاعيان منشا انتزاعه فالحكم بوجوده في الخارج بالنظر الى وجود منشاه
فالكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفا بحيث تقتضي وجود العدد بنفسه نقل وجود منشاه ليس على ظاهره بل
المراد منه انه لا يتوهم ان العدد من الاعتبارات المحضة بل له تحقق في نفس الامر وفي الاشياء المعدودة فانه لا
شك في ان في الموجودات وحدة تحقق وتعدد فالواحد لا يتجزى من الاعيان كما ياخذه الا في الذهن فكذلك ما يتركب

وجوده على وجود الواحد فمن حكم بوجود الشيء في النفس فقط ان اراد به ان العدد مجردا عن المعدودات لا وجود له الا في النفس

ضرورة ان وحدات الاشياء لا تتجرد في الاعيان عن تلك الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا لا بشرط الخلط والتجريد مما لا

وجود له في الخارج فهو باطل البتة اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات عددية كما عرفت فافهم   اي اعدام تلك

الامور اه اعلم انه لا استلزام كون العلم ازالة تحقق الامور الغير المتناهية فينا وانما يبطل وجودها بالبراهين كالتطبيق

والتضايف مثلا اذا كانت تلك الامور مترتبة بحيث يتقدم بعضها على بعض بان يكون كان من احاد العدد ما يصدق المصنف رحمه الله

الترتيب بينها بقوله وتلك الامور مرتبة فلو حمل قوله على ظاهره بان كان المقصود منه اثبات الترتيب بين تلك الامور بانفسها بلغوا

ما في المقدمات المذكورة فانه يكفي لهذا القدر قوله العدد الاكثر يستلزم للعدد الاقل ولا دخل فيه لاستلزام عدم الاقل

عدم الاكثر اه فعلم ان المقصود اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة عدماتها لظهور الترتيب بين الاعدام فان بازوال اولا

لتحصيل الادراك الاول يكون اولا وبازوال ثانيا يكون ثانيا وهكذا ولما لم يجتمع تلك العدمات مع ترتيبها لم يتبين استحالتها

بخلاف تلك الامور الموجودة المجتمعة فابطال وجودها باثبات الترتيب فيها من جهة اعدامها المتاخرة عنها فالترتيب في

الاعدام اولا وبالذات وفي تلك الامور ثانيا وبالعرض وكل ذلك انما يحصل بجميع ما ذكره المصنف فتوضيح ما ذكر المصنف في ابطال وجود

الامور الغير المتناهية فينا انه لو كانت تلك الامور موجودة فلا بد من تحقق العدد الغير المتناهي بعروضه لكل شيء وجود

للغير المتناهية باطل فكذا تلك الامور اما بطلان اللازم فلان العدد الغير المتناهي لا شبهة في انه يوجد فيه واحد وعشرة ومائة

يلزم ذلك الواحد لتلك العشرة وتلك العشرة للمائة وهكذا فيوجد مراتب غير متناهية يستلزم كل من الاقل فاذا عدم ذلك
مثلا ينعدم العشرة وكذا اذا انعدم العشرة ينعدم المائة ضرورة استلزام عدم اللازم عدم الملزوم سواء كان
اللزوم بواسطة او بلا واسطة فيتحقق الاعدام الطارية الغير المتناهية المتعلقة بتلك الامور المخصوصة المجتمعة فيتحقق الترتيب بين
تلك العدمات بحيث يكون احدهما لازما والاخر ملزوما وطار لعدم ذات الملزوم على ذات اللازم وان امتنع التقدم
من جهة وصف اللزوم فبطل العدمات الطارية على ذلك العدد الغير المتناهية الحاصلة فيما المتقدمة للزوال عند
الادراكات الغير المتناهية التي في قوة النفس وكذا ما يستلزمه اعني كون العلم ارادته وهو الذي قد يدبر لا لحق عليك
لكن الترتيب لعله دفع ما عسى ان يتوهم من ان الترتيب كما يتصور باحد التقدمات الخمسة المشهورة او الستة المعروفة
عند المحقق وبهذا اللبس شيء من ذلك يتصور الترتيب بين الاعدام ثم بين تلك الامور من حيثها وتقرير الدفع ان التقدم
كما يتصور بالعلية بان يكون احد الشيئين علة لآخر فيسمى تقدما ذاتيا وبحسب الوضع كذا في الاجسام والمقادير الى غير ذلك
من الاقسام المشهورة كذا يتصور بين اللازم والملزوم ضرورة تقدم الملزوم بحسب ذاته على ذات اللازم لتأخر
العارض عن المعروض وان امتنع تقدم الملزوم مع وصف الملزومية على اللازم مع وصف اللزوم لكونهما من المتضايفين
متضايفين وبهذا القدر يصح ما نحن بصدده ثم انه لما كان المتوهم ان يقول اي حاجة الى العدول الى غير المتبادر مع
صحة انطباق المتبادر فان الترتيب العلي ههنا ممكن بان يقال وجود الاقل علة لوجود الاكثر فكذا عدمه لعدمه فالحق

عدم العلة علة لعدم المعلول دفع لقوله وانما لم يثبت اه يعني انه والكلام الا من تصور على ما قلت ولكن لعدم اثبات الترتيب على

هذا الوجه وجهان ولذا عدل عنه واختار غير المتبادر بهذا ان العدد لا تركيب اه هذا هو الوجه الاول لعدم اثبات

الترتيب بالعلية بين العدد الاقل والعدد الاكثر تقريره انه انما يثبت الترتيب بهذا الوجه اذا كان العدد الاكثر مركبا من العدد

الاول وليس الامر كذلك فان العدد لا تركيب من الاعداد والتي تحته كما تقرر في موضعه قال ارسطو لا تحسبن ان ستة

ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين او

خمسة وواحد لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في

تقومها فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق

بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لها حقيقة محصلة ولوازم مختصة فان كان من

من الوحدتين والثلثة الكائنات من الوحدات مركبا من العدد يكون مركبا من العدد الذي هو الاثنان والواحد و

ح لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم

الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين عدد عدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون

الاعداد التي تحته انتهى عما نقل من المعلم الاول فيه اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات

وانما هو اولا وبالذات ولذا الحكماء قالوا لا يحصل العدد من نفسه او تركيب النفس ولا بتحليل تلك العدد الى

العدد الى

العددين وتحليلهما الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها اولا وبالذات دفعة واحدة وما بينهما ان تلك الوحدات
التي في الترتيب لبعضها تقدم على بعض وتأخر عن بعض اخر بل كلها في درجة واحدة ولذا يورد بالوحدات الخاصة
اذ لا يقال ان عدد كذا من واحد واحد لا بانفراده ثم واما الاستدلال الاول فحاصله انه لا يمكن ان يكون ستة
مثلا مركبة من عدد وتحتهما والا فان كانت مركبة من ثلثة وثلثة دون اربعة واثنين او خمسة وواحد لزم الترجيح بلا
مرجح فانه كما يمكن اعتبار تركيبها من ثلثة وثلثة كذلك يمكن ان تركب من اربعة واثنين او خمسة وواحد فلا
اولوية لواحد منها دون الاخر ولا تعلق لمهية الستة بواحد منها لا يكون بهذا التعلق لها مع الاخر حتى يكون
التركيب من واحد منها مقتضاها دون التركيب من الاخر ولا يمكن ان يتقوم بالكل ايضا فان مهيتها مهية واحدة
لا يمكن ان يكون لها حدود مختلفة لان كل واحد منها كاف في تقومها مستغن عن الاخر فيلزم استغناء الشيء عما
هو ذاتي له وذلك باطل بالضرورة فظهر ان الحد الحقيقي لها هو مجموع الاحاد فقط وهو المدعى وهذا موضع في الهيات
الشفاء واما اعتبار التركيبية مما ركبت عنه فان اشتهر التركيبية من عدد بعينه دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة
من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من الاخر وهو مما هو عشرة مهية واحدة ومحال ان يكون مهية واحدة و
يدل على مهية واحدة من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحده ليس هذا ولا ذلك بل ما قلنا
ويكون اذا كان كذلك وقد كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك

فيكون هذه رسوما انتهى واعترض عليه من وجوه اولها المعارضة تقريرها ان العدد ليس مؤلفا من الوحدات
فان المفهوم منها ليس باولى من تقومه من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح والجواب عنه من وجهين احدهما ان
تقوم العدد من الوحدات امر ضروري فان العدد بديهة مؤلفة بالتأليف الكائن من الوحدات فقط لكن
والكائن من الاعداد فتلك الاعداد مؤلفة من الوحدات فان اخر ما ينحل اليه الاعدادات اثنان وثلثة
فانهما مؤلف من الاثنين وواحدة واواخرهما من وحدتين وجزء الجزء جزء فالوحدات مرجحة بهذا الوجه فان
التركيب منهما لازم على كل حال والكائن بتقوم الاعداد من الاعداد واقعا اليه وثانيهما ان البديهة شاهدة
بان الوحدات وحدها كافية في تحصيل العدد بخلاف الاعداد فانها محتاجة الى الوحدات في التركيب
ومن هنا ظهر فساد ما قيل ان الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركيب السرير من العناصر اولى
من تركيبه من الخشب المخصوصة وذلك لان قياس الوحدات على العناصر قياس مع الفارق فان الوحدات
وحدها تكفي لحصول حقيقة العدد منها بخلاف العناصر فانها وحدها لا تكفي لحصول حقيقة السرير والكائن
السرير مشتملا عليها على ما يشهد به الوجدان الصحيح ومنع الحاجة الى الترجيح في تقوم الشيء بامر خارج امر بناء
على لزوم المجعولية الذاتية حسبما عرف في موضعه لان الترجيح انما يحتاج اليه في حكم العقل بالتركيب من احدهما دون
الاخر لا في التقوم في الواقع حتى يلزم المجعولية الذاتية وثبوت الترجيح للوحدات وانه مستوجب لحكم العقل به

جزء

وجزمه بان التقويم انما وقع من الراجح لا المرجوح الا ان ادويه الكثيره ثابت وهو المدعى غايه الامر انه يكون
الاستدلال برهانا لا صرف ذلك وثانيهما المنع على لزوم تعدد الماهيه لو كان الادوية كلها مما تحته من الاعداد وغاية
ما يلزم منه تركب ذلك العدد من الامور المخالفة وليس هذا التعدد في الماهيه نعم انما يلزم التعدد لو كان كل واحد
من تلك الاعداد معتبرا في ماهيه العدد وخصوصها وذلك ممنوع والجواب عنه ان السته مثلا اذا نظرنا الى جميع ما تحته
من الاعداد كالاربعة واثنين وثلثه وثلثه وخمسه وواحد وواحد وجدنا نسبتها اليها بالسويه بمعنى ان كل واحد منها
يصلح لان يحصل منه خصوصها فالقول بتقومها من بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح البتة فان استوى نسبة
الاعداد الى السته يلزم تعدد الماهيه واضح فانا اذا نظرنا الى خمسه وواحد مع قطع النظر عما سواهما وجدناهما
محصلين للسته من غير ان نحتاج الى امر اخر وهذا هو تعدد الحدود وثانيهما بعد تسليم لزوم التعدد المنع على
بطلانه فان ذلك في الحقيقه اشتمال الماهيه على اجزاء متعدده كل واحد منها اشتمالها على الاجزاء الاخر على
التساوي وبطلان ذلك ممنوع وهذا المنع كانه مكابره صرفه فان تعدد ماهيه شيء واحد باطل بالبديهة وهذا
الاشتمال والمكابرات على ما قلت الا ان كون كل جزء بحيث يكفي لتحصيل الماهيه منه وحده يستلزم الاستغناء له
ورابعها المنع على المقدمه باستناد تجويز تركبه من القدر المشترك بين الاعداد التي تحته والجواب عنه
ان هذا القدر المشترك ليس الا الوحدات فيلزم المدعى فالتقرير الجامع للاستدلال بحيث يندفع عنه تلك

الشكوك يبتني على عدة مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات اما ان يكون باختلاف الذاتيات كذلك الثلاث

ودخول الاجزاء المختلفة واما تارة بهذه وتارة بهذه في جهة واحدة فمستحيل قطعا الثالثة لكن دخول الوحدات لازم

في العدد سواء تركب منها او من الاعداد التي تحته الرابعة ان الوحدات مع الهيئة الوحدانية كافية في تحصيل ماهية

سائر الاعداد التحتانية فيتصور مع الغفلة عن خصوصية ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحد معقول

وبدون الوحدات غير معقول الخامسة ان نسبة الذاتي الى الذات تخالف نسبة العرضي الى المعروض في الدخول

والخروج والتصور والوجود واللزوم والعروض والثبوت والسلب فاذا وجدت عدة اشياء متساوية النسبة

في تلك الامور فلا يصح القول بعرضية بعضها وذاتية الاخر واذا تمهد هذا فنقول لو كان العدد مركبا من الاعداد

التحتانية فاما ان يتركب من بعضها دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح لحكم الخامسة وان كان التركيب من جميعها لكان

الكل واحدا في جوامره فالستة يدخل فيها الثلثة والثلثة والاربعة والاثنين وهكذا فيلزم دخول الاجزاء مرارا

واستغناء الشيء عما هو ذاتي لعدم الحاجة الى التكرار والدخول وان كان التركيب من الجميع بدلا بان كان كل واحد

منها عددا كافيا في الحصول لزم استلزام استغناء الشيء عن الذاتي يستلزم تعدد الماهية لشيء واحد ضرورة كون

كل مرتبة من تلك الاعداد ماهية متغايرة للاخرى فلا بد من شيء من الاشكالات المذكورة وتلك المقدمات كلها بينة

فما الكلام عليها على ما في بعض الحواشي مكابرة صرفة لا يلتفت اليه وكل ذلك من افادات سيد المحققين في

بعض

بعض بالكفاية واقتفاه تلميذه كمال المحققين واما الايراد المذكور بقوله لا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة اه فمحصله ان جريان
هذا الدليل في الثلثة ايضا بان يقال يمكن تركيبها من اثنين وواحد وثلثة وحدات والتركيب من العدد والوحدة يوجب
الترجيح بلا مرجح لوجود الوحدات على التقديرين وكفايتها وحدها للتحصيل منهما فيتقرر التركيب منها هذا وقوله يمكن ان
يستدل اه تقرير هذا الاستدلال انه يتوقف على مقدمتين احدهما ان كل واحد من الاعداد نوع في نفسه وان
لكل عدد خواص وآثار يترتب عليه في الخارج لا يوجد تلك الخواص والآثار في الآخر واختلاف الخواص واللوازم يستلزم
اختلاف الذات وثانيهما ان الوحدة من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا على الاختلاف الواقع فيها
واذا تمهد هذا فنقول لن تحصل مرتبة اعداد من تكرار الوحدات فالاثنان مثلا حاصل من تكرار الوحدتين فلو كان الثلثة
مثلا مركبا من العدد الذي تحته وهو الاثنان والوحدة فيلزم ان لا يكون لها حقيقة محصلة لامتناع التركيب الحقيقي
من مقولتين متباينتين وكذا عن شيء مندرج تحت مقولة واخرى غير مندرج تحت شيء من المقولات والاول لازم
على التقدير الاول والثاني على الثاني ولما كان مختار المحشي هو الثاني قال مثل المركب من مقولتين فانه انما يصح لو لم تكن
الوحدة من مقولة اصلا وعدم كونها حقيقة محصلة باطل بالمقدمة الاولى وانما لزم ذلك من التركيب من عدد ووحدة
فهو باطل والحق هو التركيب من الوحدات وحدها وهذا الحكم بشهادة الوجدان جار في الاعداد كلها فثبت تركيبها
وهو المقصود والايراد عليه من وجوه منها انه لو تم لدل على بطلان تركيب المعدود من الوحدات ايضا فان الوحدات

اذ لم يكن مندرجة تحت مقولة اصلا فكيف تحصل من اجتماعها وحدها حقيقة محصلة تحت مقولة الكم ومنها منع كون كل
مرتبة من العدد حقيقة محصلة نوعية واختلاف اللوازم لو سلم فانما يدل على اختلاف الملزومات بالذات اذا كانت
تلك اللوازم لوازم الماهية وهو ممنوع الا انه يدعى البديهة ومنها الكلام على كون الاثنين عددا واستدل عليه بوجوه
الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول والثاني ان العدد كثرة والاثنان ليس كثرة
فان الكثرة هو لفظ الوحدات واقل الجمع ان يكون ثلثة والثالث انه لو كان عددا فاما ان يكون مركبا فيجب ان يكون له
عاد غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو خلاف ما تقرر عندهم والكل غير تام
اما الاول فلانا لا نعني من العدد الا ما يتركب من الاحاد والاثنان كذلك فهو عدد وسواء كان زوجا او فردا
واما الواحد فانما لم يكن عددا لانتفاء التأليف فيه لا لانه فرد فليس قد يكون الواحد عددا لاجل انه فرد او
زوج بل لعدم الانقسام الى الوحدات وكذا الثلثة والاثنان فالزوجية والفردية اعتباران خارجان عن حقيقة
العدد واما الثاني فلانه من قبيل المناقشات اللفظية فانا نعني من الوحدات ما فوق الوحدة وهذا الاطلاق
شايع فيما بينهم خصوصا في باب التعريفات واما الثالث فلانا لا نسلم انه من شرط الزوج الاول ان لا يكون
له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو عدد وهو متحقق فيما نحن فيه ومنها ان الهوية الكائن وجودها بين الاحاد
فلا يخ اما ان توجد في كل واحد من الواحدات او في واحد منها او في المجموع من حيث هو مجموع والكل باطل اما الاول

فلا

فمن وجهين اما اولا فلاستحالة حلول عرض واحد في محلين واما ثانيا فلان حلوله في كل واحد منهما يستلزم ان يكون كل منهما
اثنين فيكون الواحد اثنين والاثنان اربعة ثم الكلام في كل واحد من تلك الوحدات مثل الكلام في الاول فيلزم اشتمال الاثنين
على احاد غير متناهية وبهذا تبين بطلان الثاني ايضا اعني الشق الثالث وهو ايضا باطل لان المجموع بما هو مجموع مغاير لكل واحد من
اجزائه وهو بهذا الاعتبار واحد غير قابل للقسمة ضرورة ان القابل لا يبقى مع المقبول والواحد من حيث هو واحد يستحيل بقاؤه
بعد القسمة وهذا الاشكال استصعبه بعض الاذكياء ويمكن الجواب عنه بان العدد لكونه عبارة عن الوحدات الصرفة بلا دخول
جزء صوري فيه كانت وحدته اضعف مراتب الوحدات فوجوده عبارة عن عدة وجودات فيحتاج الاثنوية حاصلة
في مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في واحد منهما وهذا المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع كان واحدا لكن لما لم يكن فيه جزء صوري
كانت وحدته تجامع اثنينية والقائمة فكما ان الاثنوية معمورة في وحدته كذلك وحدانيته معمورة في اثنينية وباقية في ورود القسمة عليه
فتامل فانه يحتاج الى لطف القريحة   قال بعض المحققين هذا الحكم اي وهو المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وعبارته
في هذا الكتاب هكذا هذا الكلام انما يتم اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا تصور
ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا عن سائر الموجودات بخصوصية المادة فقط لا بالصورة نوعية مغايرة
لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وتوضيحا ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يصح اذا كان لكل
عدد جزء صوري فان المجموع امر وكل واحد من الوحدات امر اخر على هذا التقدير فلا يلزم من جزئية الوحدات جزئية العدد لا

ترى ان الوحدة عادة لكل عدد و دون الاعداد واما على تقدير اشتماله الجزء الصوري فلا لانه يشكل لان العدد على هذا التقدير

يكون كل مرتبة منه حقيقة نوعية مركبة من الوحدات متميزة كل واحد منها عن الآخر بصورتها النوعية فدخول الوحدات فيه

ودخول الاعداد والاكثار متغايرة وهذا مخدوش من وجوه اما اولا فلان هذا المحقق قد اعترف بنفسه في رسالة اثبات الواجب الجديد

المسلك الاول لكن جزئية كل واحد مغايرة لجزئية المجموع فكيف يستلزم جزئية الوحدات للشيء جزئية المجموع له ضرورة تغاير احكام الكل

الافرادي لاحكام الكل المجموعي واما ثانيا فلانه على تقدير كون العدد محض الوحدات كيف يصح الحكم بكون العدد حقيقة نوعية فان

الوحدات انما هي من مقولة الكيف او ليس من مقولة اصلا فكذا ما يحصل منها واما ثالثا فلانه استشهد عليه باختلاف الخواص والاحكام

بكل مرتبة من العدد فانما يفيد اذا ثبت كون تلك الخواص خواص الماهية والا فلا لان يشكل بجواز انشاء تلك الخواص من الاحوال الخصوصيات

التي للاعداد فلا يلزم التخالف النوعي الا ان يلتزم كون العدد من الماهيات الاعتبارية وكونه من مقولة الكم على سبيل المسامحة

والمجاز واما رابعا فلان استعداد العقل بحصيل ماهيات متخالفة بدون الصورة لها ولا يتوقف في ذلك بين الكم المنفصل وغيره

كيف فان تحصيل الحقيقة من الجنس فقط بدون الفصل باطل فان الجنس ماهية مبهمة يحتاج في تحصيله الى الفصل والوحدات

حينئذ اجزاء مادية فلو لم يكن للعدد جزء صوري يلزم تحقق الجنس بلا فصل وهو باطل وهذا الفرض لو كان العدد ماهية اعتبارية

لم يبق لاستعانة بالعكس وامثاله فانه لا جزء له سوى المادة هذا العدد منه على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري

حاصله لكن العدد على التقدير كونه عبارة عن الوحدات ليس هو الوحدات المحضة بل من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية

ضرورة ان العدد حقيقة وشئ مركب والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك فدخولها في العدد لا يستلزم

دخولها فيه من تلك الحيثية ولا نعني من اعتبار الهيئة في العدد دخولها فيه بل في اللحاظ فقط وهذا الاختلاف غير

الحقيقة كما في الماهية المأخوذة بشرط شئ وبلا شرط شئ ولا يلزم من دخول الماهية بلا شرط شئ في شئ دخولها بشرط

انضمام في ذلك الشئ فالحكم بتركب العدد من الاعداد على هذا التقدير غير صحيح قال في الحاشية التفصيل انه ثمة امور الاول

الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزءا منها والثاني الوحدات من حيث انها

معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المخصصة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة

فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه

الاول وعلى تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني انتهى الغرض منها دفع ما يتوهم من انه اذا كان

العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري عبارة عنها مع الهيئة الاجتماعية فما الفرق بين هذا القول

وقول من زعم باشتماله على الجزء الصوري وحاصل الدفع ان الفرق ظاهر فان الهيئة الصورية على التقدير الثاني خارج

عن حقيقة العدد وداخلة فيها وعلى التقدير الاول الحيثية في اللحاظ فقط دون الملحوظ فافهم فانه يتوجه على هذا

القول انه يلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات قبل عروض الهيئة الاجتماعية ليست من مقولة او من مقولة الكيف

وعلى التقديرين ليست بكم اصلا وبعد عروض تلك الهيئة حصلت حقيقة محصلة عددية تندرج تحت مقولة

الكم وحدانية انما استفادت من الهيئة الخارجية ولهذا الا المجعولية الذاتية المستحيلة ومنها في بعض الحواشي انا لا نقول لكن الحقيقة
العددية لم يكن قبل عروض الهيئة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية حتى يلزم مجعولية الذاتية بل المقصود
ان الوحدات قبل عروض الهيئة لم يكن حقيقة احدية مغايرة للآحاد وبعدما قد تقرر حقيقة عددية احدية فيلزم ايضا
مجعولية ذاتية فمدفوع فان الحقيقة العددية على هذا التقدير لما لم يكن غير الوحدات لكن باعتبار عروض الهيئة لها
لكانت الهيئة في اللحاظ فقط فليست الحقيقة العددية في الحقيقة غير الوحدات وانما صارت تلك حقيقة عددية بعد
عروض الهيئة الخارجية ولم يكن قبلها حقيقة احدية عددية فقد جعلت الهيئة تلك الوحدات عددا او لما ذا ايضا المجعول الذاتية
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ويتوجه هاهنا اشكال لا غموض فيه اخر ان احدهما ما ذهبا اليه من انه على تقدير كون
العدد محض الوحدات يلزم تقويم الحقيقة المحصلة بالجنس وحده بل لا يصح اخذ الجنس من المادة على التقدير فان
المادة للعدد هي الوحدات والصورة هي الهيئة العارضة لها والكم جنس ولا شبهة في عدم اتحاده مع الوحدات بالذات
فانها ليست من الكم فكيف يكون متحدا معها وقد نص على اتحاد المادة والجنس بالذات وانما التغاير باعتبار
الاخذ بشرط لا شيء وبلا شرط شيء والاتحاد بين المقولتين باطل وثانيهما ان الهيئة الاجتماعية بسيطة او مركبة
وبطلان الاول ظاهر فان تلك الهيئة لا بد لها من محل ومحلها على التقدير هي الوحدات المحضة ولا يجوز حلول عرض
واحد في محال متعددة وعلى الثاني فكل جزء منها يكون قائما بمحل ومنفصلا عن جزء اخر فيحتاج الى الكلام في

لوحدها

توحدها الى عروض هيئة اخرى والكلام في هذه الهيئة ايضا مثل ذلك وهكذا الى غير النهاية فلم يكن للعدد حقيقة محصلة بالفعل

ولا يخفى على اللسان هذين الاشكالين بل اكثر الايرادات المذكورة في ما سبق انما يتوجه اذا كان العدد حقيقة

محصلة مندرجة تحت مقولة الكم بالذات واما على ما هو التحقيق من كونه من الامور الاعتبارية فلا يتوجه شيء منها اصلا كما

لا يخفى على من له ذهن ثاقب ثم انه قد يستدل على اشتمال العدد على الجزء الصوري بان الوحدة من مقولة الكيف

او ليست من مقولة اصلا والكلي لما يصدق على واحد من افراده لكل على الكثير منها فلو كان العدد محض الوحدة

يصدق عليه الوحدة فلم يصدق الكم المنفصل لامتناع صدق مقولتين متباينتين على شيء واحد وهذا مدفوع

بمثل ما عرفت انه على تقدير كون العدد عبارة عن الوحدات ليس هو محض الوحدات بل باعتبار كونها معروضة

للهيئة الاجتماعية واليه يرد مثل ذلك على تقدير عرضية الهيئة الصورية وكذلك الجزء لا يكون جوهرا اليه لامتناع

تقوم العرض من الجوهر فيكون عرضا وعلى تقدير عرضيته لا يصلح للاندراج تحت شيء من مقولات التسعة سوى الكيف

فهي كيف فههنا امور من كيفيات وهي الوحدات والجزء الصوري والكيف الكلي لما يصدق على واحد منها ان اراده

كذلك على كثير منها فيصدق على المجموع كيف فلا يكون كما هذا خلف فافهم كيف لا يلزم دخول الوحدة اه

استدلال على ما ذكرنا من عدم استلزام دخول الوحدات من حيث هي في العدد دخولها فيه باعتبار عروض الهيئة

لها ايضا فانه لو كان الدخول بالوجه الاول يستلزم الدخول بالوجه الثاني ايضا يلزم دخول الوحدة في العدد

مرتين مرة بنفسها كما هو المفروض ومرة في ضمن المجموع وذلك باطل لان دخولها لا يخلو اما ان يكون بوجود واحد

او بوجودين على الاول يلزم تقدم الوحدة على العدد بمرتبة واحدة وبمرتبتين باعتبار الجزئية في وجود واحد

هو محال بشهادة الوجدان وعلى الثاني يلزم استغناء الشيء عن الذاتي فان الوجود الواحد كاف في التحصيل

فاندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الدخول مرتين من جهتين ولم يتم بعد دليل على الاستحالة لان استغناء الشيء

الذات من الذاتي لازم على هذا التقدير وهو محال بالبديهة فالمحشي ذكر استحالة اللازم الخاص واراد به استحالة

الملزوم هذا ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا الخ حاصل هذا الاستدلال انه لو كان دخول الوحدات بعينه

دخول المجموعات يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية لان تركب الثلثة من ثلث وحدات فيحصل منها

مجموعات ثلثة من كل وحدتين مجموع وحدتين بلا زيادة شيء اخر وبحكم استلزام دخول الوحدات دخول المجموعات يلزم

ان يكون تلك المجموعات الثلثة داخلة في العدد ثم انه كل واحد من هذه المجموعات الثلث لما كان بمنزلة الواحد بالنسبة

اليها يحصل من تركيب الثلث منها مجموعات ثلثة اخرى فيدخل هذه المجموعات ايضا بعين ما ذكرنا وهكذا الى غير النهاية

ولما كان لقائل ان يقول يجوز ان يكون الداخل في العدد هي المجموعات الثلثة الاول فقط دون البواقي فلا يلزم

تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية ادفع هذا الوهم في الحاشية بقوله والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات

دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهى وما قيل المرجح ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات

المتشابهة

اعتبارية محضة فلا يلزم من جزئية المجموعات الواقعية جزئية الاعتبارية ايضا حتى يلزم التركيب من غير المتناهي

فلا نفى في دفعه لان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة لدخولها مع حيثية المعروضة للعلة يستدعي

دخول جميع تلك المجموعات والتخصيص ترجيح بلا مرجح البتة لان المانع يجوز ان يمنع الاستلزام مطلقا بل

الاستلزام انما هو بالنظر الى المجموعات الاول فقط فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات

المحضة دخولها مع الهيئة لا لان دخول المجموعات المحضة يستلزم دخولها مع الهيئة ايضا حتى يتوجه ذلك والكلام

المجموعات الكثيرة مكابرة صرفة فالصواب ان يقع بديهة العقل بحكم بتعميم حكم الاستلزام والتخصيص مما لا يوجد

عند العقل وجه بهذا مع انا نتصور الثلثة شيئا واحدا بغير انه لو كان دخول الوحدات يستلزم دخول المجموعات

لا يمكننا تعقل الثلثة مع الغفلة عن تلك المجموعات لامتناع تعقل الكل بدون الجزء مع انا نتصور الثلثة مع

الغفلة عن الاثنين الذي هو مجموع الوحدتين وكذا باقي المجموعات فعلم انه لا استلزام هذا

بل نقول على تقدير كون العدد اه ايراد اخر على بعض المحققين حاصله انا ولئن سلمنا ان العدد محض الوحدات

مع قطع النظر عن عروض الهيئة الاجتماعية لها لكنا لا نسلم ان دخول الوحدة في العدد بعينه دخول الوحدة

فيه ضرورة اختلاف حكم كل وحدة وحدة لحكم الوحدات من حيث انها كثيرة لا سيما وكثير من الاحكام الى

كل وحدة وحدة من الوحدات قال في الحاشية لا يخفى على المتأمل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء

الكثرة من حيث هي كثرة فان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال
دخول هو قائم به انتهت وهذا انما يتوجه اذا كان مقصود المحقق الدواني لزوم دخول الوحدات باستلزام
دخولها من حيث الكثرة مرة واما اذا كان مقصوده الاستلزام ولو مرارا فلا نسلم له فان الاستلزام
بهذا الوجه جار لا شبهة فيه فافهم في بيان لزوم الامور الغير المتناهية اه قال هذا المحقق في شرح العقائد
العضدية لزوم الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتيب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد و
هذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر
التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع
آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع
الاول متناهيا انتهى وهذا متوقف على مقدمتين احدهما ان المجموعات موجودة والاخرى ان كل مجموع
جزء لما فوقه وهو مشتمل عليه مع زيادة واحد فالترتيب بين تلك المجموعات الغير المتناهية التي يشتمل
عليها المجموع الغير المتناهي ثابت فيمكن جريان التطبيق فيها باعتبار السلسلتين احدهما الناقص من
الاخرى بواحدة وتطبيق اجزاء كل منهما مع الاخر والكلام على المقدمة الاخيرة ما ذكره المحقق واما على
المقدمة الاولى فنقول ان وجود مجموع اي مجموع كان غير مسلم وما استدلوا عليه من ان المجموع على جميع

الآحاد

الاجزاء فوجودها وجوده الصرف وبعرض المنع ان المجموع بر [illegible] عروض الهيئة فليس وجودها وجوده والجواب

عنه على ما افاده بعض المحققين ان الشيئين الموجودين اذا كانا متصورين بلحاظ وحدانى يحصل وحدانى

يحصل واما اذا تعلق بهما لحاظان فهنا احاد فالمجموع عين الاجزاء وانما الفرق بالاعتبار ثم انه ان كان

هذا التوحيد الواقع فيهما حقيقة يكون المجموع امرا حقيقيا والا فاعتباريا واذا فوجود الاجزاء بعينه

وجود المجموع والمنع مكابرة نعم يتوجه ههنا منع قوى وهو انا وان سلمنا وجود المجموعات ههنا لكن وجود المجموعات

الحقيقية ممنوع لجواز ان لا يكون امساك فى الامور الغير المتناهية المرتبة وحدة حقيقية توجب تحقق المجموعات الحقيقية

و وجود المجموعات الاعتبارية لا يفيد فان التسلسل فى الاعتبارات منقطع بانقطاع الاعتبار وقد يقال لكن

وجود المجموعات الغير المتناهية باطل بوجه اخر مع قطع النظر عن جريان التطبيق فيها لان المجموع المركب من المجموعات

الغير المتناهية كلما مجموع الا مجموع فوقه وكذا المجموع المركب من الاثنين مجموع لا مجموع اخر تحته فيلزم وجود الغير المتناهى

محصورا بين حاصرين وهو ينافى عدم التناهى ومن قال ان هذا انما يصح لو كان النقصان بواحد بعد واحد حتى

ينتهى الى الاثنين واما لو كان الانتقاص بواحد واحد فكل جملة ناقصة بواحد غير متناهية على هذا التقدير فجاز ان

فلا يمكن ابطالها بوجودها الا بجريان التطبيق فقد اخطأ فان انتهاء المجموع بما هو مجموع فى سلسلة ترتيب المجموعات الى

المجموع الحاصل من الاثنين ضرورى والالتجاء مكابرة فتامل لا يقال سواء كان العدد مشتملا له او [illegible]

وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزءا منه الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع
الثاني بل العدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون
كون العدد جزءا للعدد لان حقيقته وحدات اعتبرتها النفس الصورية اما بعروضها لها او بدخولها فيها
على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهى حاصله انه ليس هنا مجموعات يتوقف احدهما على
الآخر فان التوقف انما هو بسبب جزئية احدهما للاخر وجزئية المجموع باطل لما عرفت ان المجموع هو الوحدات
من حيث عروض الهيئة لها والدخول فيها على الاختلاف الواقع بدخول الجزء الصوري في العدد وخروجه عنه وعلى
التقديرين لا يستلزم جزئية الوحدات للاعداد جزئية المجموعات التي هي الاعداد اليه واذا لا توقف فلا ترتيب و
بهذا التقرير تم المقصود ولا حاجة الى حديث عروض الكلية والجزئية بالذات للعدد والمعدودات بالعرض بل
لا يصح هو في نفسه فان تعدد الحقائق انما هو بحسب نفسها بلا مداخلة العدد والا فلو كان بعروض العدد فكانت شبهة
في ان العارض عين المعروض وهو هنا المبنا فالمعنى تحسب نفسها يلزم ان تكون كلما متحدة مع كونها متباينة لكون
بعضها جزء للبعض الآخر اعتراضا فيه قبول الاول وقد توجه كلام المحقق بان الامور الغير المتناهية على تقدير
وجودها في عالم الواقع بعضها العدد الغير المتناهي بكثرة وحدانها الغير المتناهية لا شك في انها كثيرة مخصوصة
فاذا انقص منها واحد يحصل كثرة اخرى غير متناهية وهكذا الى ما لا نهاية له فهناك الكثرات الناقصة موجودة

الى

البتة
لوجود الجزء اما على تقدير عدم دخول الهيئة فيها وعروضها لها وان لم يكن موجودة لوجودات على حدة وكل ناقص منهما
جزء للزائد وكذا معروضه لمعروض الزائد واذا ثبت التوقف تم المطلوب فهذا والكلام توجيهها مبنيا الا ان
يكون دخول الوحدات بعينه دخول الكثرات محل تامل لما عرفت فتذكر نعم لو قال بان المجموع الخ هذا على
تقدير انتفاء جزئية المجموع للمجموع واضح واما على التوجيه المذكور فلا حاجة اليه فافهم الوجه الثاني لكن علة عدم
المعلول اه قد كان الاستدلال مبنيا على امرين احدهما ان الاقل جزء الاكثر وثانيهما لكن عدم الاقل
علة لعدم الاكثر بناء على ما اشتهر لكن علة عدم المعلول عدم العلة فتكلم المحشي عليه من وجهين احدهما بابطال
الامر الاول كما مر في الوجه الاول وثانيهما بابطال الامر الثاني بهذا الوجه وحاصله انه ان اريد بعلة عدم نعم
المعلول
عدم المعلول لكن عدم العلة المعينة علة لعدمه فذلك ممنوع لامتناع عدم المعلول بدون عدم العلة المعينة ولجواز
توارد العلل على معلول واحد شخصي حينئذ عدم كل واحد من العلل الناقصة التي هي اجزاء العلة التامة والكل
فلا يكون
باطل وان اريد عدم علة ما علة لعدم المعلول فمسلم لكنه لا يفيد فان عدم الاقل الذي هو الجزء عدم علة معينة
علة لعدم الاكثر الذي هو الكل بل عدمه مستلزم لعدم الاكثر البتة فصح ما قال المص وبطل قول المستدل فتدبر
بعض الافاضل عدم المعلول اه في الحاشية وهو ما في المشهور بمرو ما انتقلت لا بد اولا من توضيح
كلام هذا البعض لتقرير البحث فاعلم ان حاصله انا لا نسلم ان علة عدم المعلول انما هو عدم علة معينة او علة ما

من العلل الناقصة التي هي اجزاء العلة التامة على الاختلاف الواقع فيه بل العلة بالحقيقة هي عدم العلة التامة لذلك الشيء

المعين في وجوده وكذا في عدمه انما يستند الى شيء بعينه فكلما كان وجود الشيء المعين لا يكون الا لعلة التامة المعينة

عدمه انما يكون لعدم علته التامة المعينة واما عدم احد اجزاء تلك العلة بعينه كان هذا الجزء او لا فيقع خلاف ما

يتصوره الجاهل ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بل من لوازم الموقوف عليه اعني عدم العلة التامة ومقارناته لا

من دواخله فان عدم المعلول حاصل انما يتصور ذلك بانعدام علته التامة وعدمها انما يكون بانعدام واحد من

اجزائها بعينه او لا بعينه فاستلزم عدم العلة لعدم واحد من اجزائه وبهذه الجهة استند عدم المعلول الى عدم واحد من

اجزائها والا فلا استناد اليه حقيقة واذا لم يكن عدم احد اجزائها علة لعدم المعلول فعدم الشرط لا يكون

علة له بالطريق الاولى وكذا وجود المانع بل كثيرا ما ينعدم المعلول لانتفاء علته التامة مع انتفاء المانع

ووجود الشرط وبما حققنا ظهر لك ان المراد من الاجزاء في قوله وعدم احد الاجزاء اجزاء العلة التامة

لا اجزاء المعلول حتى يرد عليه ان لزوم عدم احد اجزاء المعلول لعدمه غير مسلم لان السرير الكائن

من الخشبات والمسامير فانه مع انعدام الهيئة الصورية العارضة له الخارجة عنه مع تحقق جميع اجزائه

فهم حاصل بعدم السرير والهيئة جزء صوري للسرير والجزء الصوري كالصور من دواخل

المعلول لا من الامور الخارجة عنه والسبب علة ناقصة داخلة في العلة التامة للسرير فانتفاء السرير انما هو

بانتفاء علته

بانتفاء علة التامة والكان انتفاء جزءه لا بالة الخ وبهذا الاعتبار يستفيد انتفاء الى العلة لا حقيقة فليس منشأ

هذا الايراد غير صوء الفهم ثم لا يخفى ما فيه وبهذا البعض لدفع الاشكال الخ فانه على تقدير كون علة عدم المعلول

عدم العلة التامة المعينة الخ لا يلزم عليه عدم الاقل عدم الاكثر لكونه علة تامة معينة ولا يرد عليه لعدم العلة الناقصة

على هذا التقدير في عدم المعلول الا ما للزوم كما عرفت وذا لا يقطع مادة الاشكال بل يوهن اصله فالغرض من

ايراد الجيب هذا القول ههنا انما هو التنبيه على فساده فقط كما لا يخفى على من له ذهن ثاقب فتفكر قوله العلة التامة

الموقوف عليها المعلول اه حاصل منع ما اوهذا البعض من كون عدم العلة التامة علة لعدم المعلول مستندا بان

العلة التامة التي لا ينتظر المعلول عند وجودها الى شيء عبارة عن مجموع احاد العلل الناقصة اعني نفس الكثرة لا المجموع

المركب منها باعتبار عروض الهيئة الاجتماعية وذا لدخول فيها على الاختلاف الواقع فيه والا فيلزم جزئيتها لنفسها

بيان الملازمة انه لو كانت العلة التامة عبارة عن مجموع المركب منها لكان لها وجود مغاير لوجود تلك الكثرة ولو بالاعتبار ويكون

هذا الوجود واحدا ولو وحدة اعتبارية فهذا المجموع الخ علة من جملة العلل الناقصة فيجب ان يكون داخلا في العلة

التامة لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول وهذا المجموع الخ من جملة ما يتوقف عليه فلزم جزئية الشيء لنفسه وجزئية الشيء

لنفسه باطل فكذا ما يستلزمه وكون العلة التامة مجموعا مركبا مغايرا للاحاد بل هي نفس الكثرة بالبيان المذكور وشهادة

الوجدان الخ فان الفطرة السليمة شاهدة على انه بعد تحقق العلل الناقصة باجمعها لا ينتظر المعلول في وجوده

الى شئ اخر دلو سية اجتماعية ايضا ولاجل ذلك قيل ان المعلول يتوقف على العلة التامة بتوقفات كثيرة اذ التوقف
على الكثرة انما يكون بتوقفات كثيرة وبعد ما تمهد هذا فعدم العلة التامة يكون عبارة عن عدمات العلل الناقصة التي هي اجزائها
كما ان وجودها عبارة عن وجودات اجزائها فلو كان عدم العلة التامة علة لعدم المعلول كانت تلك الاعدام علة له فيلزم ان لا ينعدم
المعلول الا بعد انعدام جميع العلل الناقصة وهو باطل لانه ينعدم بانعدام واحد منها ايضا ولو قيل العلة عدم جزء لا
بعينه فثبت المطلوب واعترض عليه من وجهين اما اولا فيمنع قوله والا لزم ان يكون العلة التامة جزء نفسها لانه ان فسرت
العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا بحيث يكون بعد وجود كل منها وجود امر اخر على هذا فلا يلزم دخول المجموع
في العلة التامة التي نفسه يكون التوقف عليه تاما فالاولى ان يقرر الاستدلال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة لكان
موقوفا عليه فيكون العلة من جملة ما يتوقف عليه المعلول فيدخل في المجموع فيحتاج الى علة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له فلم ينحصر
اجزاء العلة التامة واما ثانيا فيمنع ان رفع الكثرة هو رفع كل واحد من الاحاد بل عدم الكثرة يتحقق برفع
واحد من اجزائه ايضا والا فعند عدم واحد من الاجزاء بل توجد الكثرة لما كانت اولا والاول باطل فان الكثرة وجودها هو
وجود الاحاد فبانتفاء واحد منها كيف توجد بل فتعين الثاني وهو ان ينعدم الكثرة بعدم واحد فان رفع الايجاب
الكلي لا يستلزم السلب الكلي ايضا والجواب عنه ان رفع المجموع المركب ايضا يكون برفع واحد من اجزائه واما الكثرة المحضة فلا
فان قولنا الكثرة موجودة او معدومة مرجع الى ان هذا موجود او معدوم وهذا وهكذا فهذا القول اجمال لهذا التفصيل

فيلا الصدق

فلا يصدق عليها شيء وجوداً كان او عدماً الا بالاضافة الى واحد واحد من المفصلات لا بالقياس الى واحد معين فقط
والقضية التي موضوعها هذا الواحد المفروض العدم كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية كلها صادقة ونقائضها
كاذبة فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما وهذا التكلف يستغنى عنه بل الحق انه لا توجه لهذا الاشكال على كلام
المحشي على ما وجهنا فان حاصله يرجع الى ان كما ان وجود العلة التامة وجودات متعددة كذلك عدمها اعدام متعددة
فلو كان عدمها علة فاما ان يكون العلة تلك الاعدام المتعددة او واحد منها والاول باطل والثاني يستلزم
مطلوبنا وهو علية جزء لا بعينه وانما اقتصر على الشق الاول لتبيين فساده وترك الثاني لما انه مقصود ومراد +
الخصم فعلى تقدير انتفاء الكثرة في احادها ثبت مدعى المحشي فاي اشكال يرد عليه وهذا ظاهر لمن يحيى على الطالبين فضلا عن
العلماء ثم انه لما قاس هذا البعض العدم على الوجود بان شيئاً بعينه لا يترتب وجوداً ولا عدماً الا على شيء بعينه ادعى المحشي
في الحاشية بان هذا في الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب
التاثير في وجوده انتهى وهذا عجيب جداً فان المعلول ممكن فكذا عدمه والممكن لا بد له من سبب وليس معنى التاثير الا هذا
مع ذلك قد اعترف المحشي نفسه بكون علة عدم المعلول عدم علة ما فلو لم يكن عدم المعلول محتاجاً الى العلة فاي احتياج الى
اعتبار علة ثم الانكار بعد الاثبات تناقض الا ان يكون هذا اصطلاحاً جديداً فلا مشاحة ثم انه هذا القيل و
القال على وفق ما ذكره المحشي واما النظر الدقيق فيحكم بان العلة التامة لا تاثير لها في وجود المعلول ولا في عدمه ومن
هم

حصلنا الشرط وعدم المانع وظاهر انه لا تاثير لهما فيه بل التاثير انما هو للفاعل التام المستجمع لجميع شرائط التاثير او

او المعلول انما جاء من كتم العدم الى ساحة الوجود بسببه وعدمه انما يكون بعدم الفاعل بحسب هذا الاستجماع لا بعدم

الفاعل نفسه ايضا لاستحالة عدمه فان الفاعل الحقيقي هو الواجب جل شانه وبعبارة اخرى بعدم تاثيره واما

عدم علة ما فلا يتوقف عليه التاثير ثم المعلول ان كان بسيطا فيكفي بعدمه عدم الفاعل بوصف الاستجماع وان كان مركبا

فعدمه بانعدام الفاعل المؤثر في واحد من اجزائه فانه لما كان وجوده عبارة عن وجودات الاجزاء فكذا عدمه

لعدمها وانما التغاير في اللحاظ فقط فانتفاء السرير وزوال هيئة الاجتماع عنه انما هو بعدم جزئه الصوري لعدم ا

الفاعل المستقل بالتاثير فيه وبهذا المعنى يقال ان عدم المركب بعدم واحد من اجزائه فلا اشكال والكل جزئه

جزئه الصوري لما كان مغايرا لجزئه فليتفت اليه هذا ما استقر عليه رائي في هذا المقام والعلم عند الله العلام تقابل

ان تلك العدمات اه هذا الايراد انما يتوجه اذا كان المصنف يدعي ان تلك العدمات موجودة بالفعل مرتبة ووجود الغير المتناهي

باطل في الحكمة ببرهان التطبيق بان يقال ان تلك الاعدام امور انتزاعية لا وجود لها بدون الانتزاع فلا تجري فيها

برهان التطبيق لان كلما يخرج الى الفعل بعد الانتزاع متناه والحق انه ليس مقصود المص ذلك بل حاصل كلامه انه

على تقدير كون العلم اثرا انه يلزم وجود امور غير متناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما ترتيبا [illegible] فيلزم

على هذا التقدير بعدم الواحد الاثنين عدم جميع المجموعات لكون وجودهما لازما لوجودها وانتفاء اللازم

يستلزم

يستلزم انتفاءه انتفاء الملزوم وعلى هذا فلا اشكال كما لا يخفى على من له ادنى تامل ومن انكر انتزاعية العدميات وقال بوجودها
في نفسها مرتبة فقد جاء بامر مبين الفساد لان مدرك نفس الوجود ونفس صيرورة الشيء لا انه يصير صابرا وكذا العدم
نفس انتفاء الشيء ولا شبهة في انتزاعية هذا المعنى المصدري لكن في العدم لا تحقق لمنشاء انتزاعه لكونه لا شيئا اذا
وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك اذ بان يقال يوجد العدميات الغير المتناهية فيمكن بيان ان يفرض في
تلك السلسلة الغير المتناهية سلسلتان احديهما ازيد من الاخرى بمرتبة ثم تطبق بينهما تطبيقا اجماليا بان يعتبر بازاء كل مرتبة
من الزائدة مرتبة من الناقصة الى ما لا نهاية له فاما ان تتوافقا بان يقع بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية فيتساوى
الكل والجزء وان لم يقع بل نقص فتنتهي الناقصة وكذا الزائدة ايضا لزيادتها عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه ايضا فوجود العدميات الغير المتناهية ولو انتزاعا باطل لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل
الغير المتناهية اه اعلم ان النسخ الحاشية هنا مختلفة ففي بعضها ما نقلنا وفي بعض اخر الغير المتناهي فعلى الاول
يكون صفة للجسم ويكون الحاصل ان مثل العدميات مثل الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي فانها لا توجد الا
بالانتزاع كما يقتضيه الاتصال اياه فكما ان انتزاعيتها قد يمنع جريان برهان التطبيق فيها كذلك انتزاعية العدميات لا
يمنع جريان البرهان فيها وهذا فاسد من وجوه اما اولا فلانه يناقض قول المحشي لا امتناع تركب الجسم المتناهي المقدار
فاذا جعل الدليل على عدم وجود تلك الاجزاء في الخارج تناهي مقدار الجسم فيكون تلك اجزاؤه المتناهي لا

غير المتناهي كما في القضية قوله في الجسم المتصل الغير المتناهي واما ثانيا فلان اجزاء البراهين في ابطال الاجزاء الغير المتناهية في الجسم

سواء كان متناهيا او غير متناه بالبراهين المذكورة في موضعه انما يتصور اذا كانت تلك الاجزاء موجودة بالفعل

كما هو مذهب النظام وهو ينافي الاتصال واما على مذهب المحققين من الحكماء القائلين بقبول الجسم القسمة الى ما لا يتناهى بمعنى انه

قسمة لا تنتهي الى حد لا تتجاوز عنه فتلك الاجزاء ليست غير متناهية بالفعل حتى يجري برهان التطبيق لابطالها واما ثالثا فلانه لا

صحة للجواب المذكور على هذا التقدير لان منشاء الاعتراض على مذهب المحققين تناهيه وجريان البرهان في الاجزاء لوجود تناهيها اما

فيهما او في المتناهي وكلاهما لا يصحان اما في الاجزاء فلتسليم المجيب عدم وجودها الا بحسب المنشأ واما في الجسم فلانه متناه المقدار ولو

فرض عدم تناهيه فجريان البرهان باعتبار فرض المبدئين احدهما انقص من الاخر بجزء واعتبار التطبيق بمعنى بينهما احتمالا فلا +

يقول المجيب بجريان البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ واما على النسخة الثانية فيتلخص تقرير الاشكال على الملاع الناقص لان حاصله

ع يوجب الى الاعدام مثلها مثل الاجزاء الغير المتناهية في الجسم الجسم المتناهي فانها مع انها ليست موجودة في الخارج واما تعبر الوهم كر

برهان التطبيق في ابطالها فلذا حال العدمات ولكن يرد عليه الايراد الثاني فان صلوح تلك الاجزاء لجريان البرهان فتسليم المجيب

انما هو على النظام القائل بتناهيها بالفعل واما على مذهب المحققين الذاهبين الى عدم تناهيها بالقوة فلا وان

جريان البرهان فيها مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج اه في الحاشية اي لوجود شعار غير وجودها لكل

تفصيل لكن الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء ربما تقع

موجودان

موضوعات القضايا الخارجية لما اذا اسخن بعض المتصل وبرد بعض آخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك بارد
وثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم المتصل الانقطاعات غير متناهية بتلك كان
الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة واحدة لوجود الكل فليس في
الخارج الا امتداد واحد من غير السكون فيه بكثرة وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم يخترع عدة اجزاء او لعرض سيارة
دون شيء فيبطل بالوهم انها حقيقة متعددة موجودة لوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية المصدرية
وليس له فرد سوى الحصة المعينة بالوصف والاضافة قال ههنا في المحصل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي مقدم
على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه و
وصف الجزئية متأخر عنه لما تحققت ان الجزء والكل في الخارج امر واحد بعينه نعم وصف الجزئية متحقق في
كل جزء فاحسن اعمال المروة وكن على سلامة الفطرة انتهت فقوله ان الاجزاء التحليلية اه يعني ان الاجزاء
التحليلية لا تخلو من انها اما لا وجود لها اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها او موجودة بانفسها الموجودات
على حدة او موجودة لوجود واحد هو وجود المنشأ فقط بمعنى ان الموجود هو المنشأ وتلك منتزعات منه
والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلان تلك الاجزاء تقع موضوعات للقضايا الخارجية لما يقال

لجزء من الجسم انه حار وللآخر بارد مثلا وثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فلا بد من وجود

تلك الاجزاء في الخارج اما بانفسها او بمنشأ انتزاعها فثبت بطلان الاشياء المحضة وهو المطلوب واما بطلان الثاني فلان

تلك الاجزاء لو كانت موجودة يلزم تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل كما هو مذهب النظام فيلزم التركيب

من الاجزاء التي لا تتجزى وغير ذلك من المفاسد المذكورة في موضعها واذا بطل القسمان الاولان فتقرر الثالث وهو

وجودها بوجود منشأ انتزاعها على طبق سائر الانتزاعيات وانما يطلق الجزء عليها بالمسامحة والمجاز اذ جزء الشيء ما

يتركب هو منه وليست تلك على هذه المثابة اذ ليس الموجود منها غير الجسم الا انه لما كانت منتزعة بحيث يتوهم العامة

تركب الجسم منها يقال انها اجزاؤه مجازا فلا يتوهم ان منها اجزاء مختلفة بالهوية او الماهية موجودة بوجود واحد

كما توهم الخوانساري فانه لا هوية ولا ماهية للاجزاء منها بل ليس الموجود الا الممتد الواحد فقط ثم العقل يفرض بالتحليل

يتوهم فيه شيئا دون شيء وكيف فان الموجود لنفس هوية الشيء لا بانه يصير صارا فاختلافه انما هو باختلافه

او التوصيف فاذا كان المضاف اليه متعددا تعدد الوجود قطعا فكيف يتصور موجودية الاجزاء المختلفة بالهوية

او الماهية بوجود واحد فان قلت بهذا الاتحاد الوجودي للاجزاء مع الكل يصح حملها عليه وكذا حمل بعضها على بعض

وهو باطل للامتناع لانا نقول هذا الدليل ذو اعان قلت بلا لعان الكل في حال الاتصال له وجود واحد خارجي محض بخلاف

الجزء فانه موجود بمنشأ انتزاعها احدهما [illegible] والوجود الخارجي في ترتيب الآثار وذلك الوجود هو كون الكل بحيث

ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل فليس بين الكل والجزء اتحاد في الوجود بحسب الحقيقة اصلاً حتى

يصح الحمل واما حمل المشتقات على موضوعاتها فليس لاجل كونها بحيث ينتزع منها المفهوم بل للارتباط الذي بينهما يدرك

بالبداهة وانتم تقدرون على التنبيه عليه كما لا يخفى عليه فانا لا نجد ههنا الا ذلك الارتباط فاندفع ما قيل لكن المحقق بهذا هو المحقق في

حواشيه على شرح الهياكل والتحقيق عنده ان المشتق معنى بسيط ينتزع عن الموصوف وله وجود خارجي

محض واما المشتق فلا وجود له الا بمعنى كون الموصوف بحيث ينتزع عنه وهذا الوجه مما لا يصلح للارتباط

المصحح للحمل فيلزم ان لا يصح حمله على موضوعه اليه بعدم الفارق والذي اجاب عنه صاحب افق المبين بان الحمل

هو الاتحاد والاتحاد بين الشيئين في الوجود على ان يكون كل منهما شيئاً البتة لا ان يكون شيء منهما بعض الاخر واتحاد الاجزاء

المقدارية انما هو على انها العارض المتصل فلا حمل لشيء منها وكذا الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها

مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات له وكذا الاجزاء الوصفيات على انها عرضيات لموضوعاتها لا

على انها اشياء برأسها كما لا يخفى على من له ادنى مهارة في العلوم والذي نقل عنه انهما سيان [illegible] وعلى ان يكون

الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة متباينة في حد ذاته لا يصلح للاتصال لامتناع الاتصال بين الموجودات المتباينة كالماء في

الخمر مثلا وقوله وكذا ما قيل انه حاصله ان الاجزاء التحليلية لما كان اطلاق الجزئية عليها بالمسامحة والتجاوز على ما

عرفت فما يقال بتقدم ذات الجزء التحليلي على الكل معناه ان العقل اذا لاحظ تركيب الكل منه يحكم بانه يتقدم

التقدم الذاتي للجزء على الكل والكهان وصف الجزء بشأن العرض بعد تركيب المركب وهذا انما يتصور في كل جزء

سواء كان تحليليا او غير تحليلي فالتخصيص بالتحصيص التحليلي فقط كما وقع عن الخوانساري ليس على ما ينبغي قوله لان تشابه

اجزاءها بوجودها في الخارج اه الوجود بحسب المنشأ لا يكفي لجريان البرهان فان هذا وجود المنشأ بحسب الحقيقة

ولا وجود للاجزاء بحسب الانتزاع والاعتبار وليس المنشأ غير متناه حتى يمكن فيه مسدد ان غير متناهيا غير

متناهيين احدهما انقص من الاخر بقدر متناه ولو كان غير متناه مجريان البرهان فيه حقيقة لوجود نقصه بحيث

الاخر فيه لما كان لها وجود حقيقة لا يمكن فرض التطبيق فيهما واما بعد الانتزاع فهي وان كانت صالحة لذلك

الا انها متناهية لانقطاعها بانقطاع الاعتبار بل جريان التطبيق في الجسم الغير المتناهي المقدار ليس في

اجزاءه بعدم وجودها بل في نفس هذا الجسم بتطبيق المفصل الزائد منه على الناقص وتمدد الى غير النهاية فقول

المورد بجريان التطبيق في اجزاءه غير مسلم فافهم ثم لا يخفى عليك ان هذا البناء اه قد كان البعض توهم من ظاهر عبارة

المصنف ان مقصوده اثبات اللاتناهي في الاعداد فقط فاورد عليه بانه انما يتم اذا كان الزائد منحصرا في العدد

ثم لا يجوز ان يكون بنحو غير العدد فلا يتحقق فيه الاقل والاكثر فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور بالضرورة

ناعدامها والجواب انه قد عرفت فيما سبق ان مقصوده ابطال الامور الغير المتناهية سواء كانت اعدادا

او معدودات اما الاعداد فظاهر واما المعدود فلانه يوجد الترتيب بينهما بواسطة العدد او كلما يعرضه العدد

القدر

وهذا القدر مشترك بين الوجهين لكن في تقرير البرهان وهذا هو محصول كلام المحشي فليتدبر والثاني منهما الاستدلال على بطلان

كون العلم ازالة حاصله ان العلم يتصف بالمطابقة للمعلوم والازالة لكونه عدمًا لا يصح الاتصاف بها

فلا يصح كون العلم ازالة ثم اشار الى ضعفه بقوله فتأمل وقال في وجه التأمل في الحاشية ان العلم على تقدير كونه زوالا لم

ليس بقوله الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما مرّ انه لا بحصول صورة بل نفس المتحصل او المحصل بل هو نفس الحاصل

فكما ان الحاصل من حيث هو حاصل يتصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل يتصف

بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا انتهى وهذا الوجه ضعيف اذ لا يتصور كون العلم نفس الزائل كما صرح المحشي

غير مرة لانه على تقدير كون العلم ازالة لا يكون سلبا محضا بل ثبوتيا باعتبار تمامها الموصوف بها هو العالم والزائل لكونه لا

شيئا محضا لا يصح لذلك وانما يصح لو كان الزائل الغير لكونه سلبا ايضا فهو العلم فعاد الاشكال نعم يمكن ان يقال في

وجه الضعف انه لا يفهم ماذا اريد من المطابقة ان اريد بها كشف المعلوم ففيه انه حاصل بين الزوال الثابت للنفس

وبين المعلوم وان اريد بمعنى اتحاد الحقيقة مع تغاير الاعتبار فهو ممنوع والفرق غير مسلم وان اريد معنى اخر فليبين حتى

يتكلم فيه هذا والاستدلال عليه هذا ودفع ما يرد ان الاستدلال على ابطال كون العلم ازالة ينافي البديهية

المدعاة اذ البديهي ما يحصل بلا نظر لا ما يحصل بالنظر ووجه الدفع ان الاستدلال على شيء لا يستلزم نظريته فان النظري

ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به قال في الحاشية التوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى

لولاه لامتنع لان ما يحصل بسبب لا يلزم ان يكون مترتبا عليه او متعاقبا بدونه فافهم انتهت يرد عليه ان الاستدلال

عليه كاستدلال الكاسب في جملة العلل فيثبت الترتيب بينهما بالعلية بل امتناع وجود شخص الملكة بدون الكاسب ضرورة

امتناع وجود المعلول بدون العلة الا ان يقال ان مقصود المحشي ان ما ذكره في بيانه شبيه بالاستدلال الا انه لما كان في

صورة الاستدلال سماه استدلالا وعلى هذا فيكون مع هذه العبارة ان ما اورده في بيانه على صورة الاستدلال لا يوجب

لنظريته او النظري الحاصل بالنظر والكسب لا بالتقع مصاحبا للسالف اذ البديهي قد يحتاج الى التنبيه لخفائه ومثل هذا في تصحيح الكلام

شايع بينهم والانكار مكابرة فتامل فانه دقيق   لان الحاصل الواحد اه لما قد عرفت في ما مضى في بيان قوله او

الزايل الواحد الخ وهو لزوم اعادة المعدوم فانه اما ان يتخلل بين الحصولين عدم اولا على الاول فيلزم اعادة

المعدوم وعلى الثاني فيلزم ان يكون العلم بهذا عين العلم بذلك   ولوجه اخر لو كان اه هذا مبني على ما اشتهر من

امتناع توجه النفس في آن واحد الى شيئين تقريره ان النفس لا يتوجه الى شيئين فلا يمكن حصول شيئين في آن

واحد فيكون حصول كل منهما مغايرا لحصول الآخر والا لاستوى حال العلم الثاني وحال ما قبله وذا باطل بشهادة

الوجدان وبهذا التقدير تم الكلام فلا حاجة الى اعتبار لزوم اعادة المعدوم في هذا التقرير اليه كما وقع

في الحواشي فانه حينئذ لم يبق فرق بين الدليلين وقد قال في الحاشية هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل الخ

ضروري او يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول اخر

انتهت فيه اشارة الى ان التقرير الاول ظاهر اذا كان العلم بمعنى الحصول بناء على ان الحصول والوجود مترادفان
وتعدد المضاف اليه يستلزم تعدد الوجه المضاف لما عرفت ان المعاني المصدرية لا تتحصص الا بالاضافات او التوصيفات
وان صح على التقدير كون العلم نفس الحاصل ايضا بخلاف هذا الوجه فانه على هذا التقدير ايضا ضروري كما على التقدير الاول
وذلك ظاهر فتدبر فان قلت يجوز ان يكون اه حاصله انا لا نسلم انه على التقدير عدم كون العلم ازاله يكون عبارة
عن امر حاصل في الذهن قائم به مطابقا للمعلوم لما زعم المصنف لم لا يجوز ان يكون هو عبارة عن نفس الاضافة كما هو مذهب
جمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني والامام القائل به او صفة ذات اضافة يتعلق بها المعلوم كما هو مذهب محققي
المتكلمين من الماتريدية وعلى التقادير فالامر الحاصل لا يصلح لشيء من المطابقة واللامطابقة قلت العلم يتصف اه
يعني ان اتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة امر ضروري وهو مناط الفرق بينه وبين الجهل فالدليل مع تمام هذه المقدمة يتم
يفيد المطلوب بان يقال عدم حصول شيء ولا زواله حين العلم باطل وكذا الزوال فتقرر الحصول والامر الحاصل
لا بد من مطابقته للمعلوم او لا مطابقته بشهادة البديهة وللمدرس المحقق ههنا كلام وهو ان ما ادعى من المطابقة
ان اراد بها الوفاء بالكشف فلا نمنع ما هو بصدده وان اراد بها الاتحاد في الماهية فممنوع عنده لا ولا نجد شهادة
الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان فتدبر قال في الحاشية اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان
يكون بزوال الامر ايضا متصف بهما كما اشار في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والامر

الدليل ذكر المص تلك المقدمات في تقريره لكونه امرار الادلة في تعيين الطريق للبس واحيا على المناظر خصوصا اذا كان

يشعر بنقيض المطلوب باطلا بالدليل المستقل فلا يتعرض المستدل به ثم بانضمام مقدمات اخر لاثبات المطلوب

وان كانت تلك المقدمات بنفسها كافية في اثباته فافهم   وقد يقال العلم اه هذا جواب اخر عن السؤال المذكور بقوله

فانقلب بابطال كون العلم نسبة تقريره انه لا يجوز ان يكون العلم نفس النسبة بين العالم والمعلوم لاقتضاء النسبة تحقق

المنتسبين فيمتنع العلم بالمعدومات الخارجية لعدم تحققها في الذهن ولا في الخارج حينئذ اما الثاني فظاهر واما الاول

فبناء على قول النافين للوجود الذهني فلو تعلق العلم بها يلزم تحقق النسبة بدون تحقق احد الطرفين لا في الذهن ولا

في الخارج وهو باطل هذا على راي النافين للوجود الذهني واما على راي الامام القائل به فيتوجه اخر وهو ان يقال

العلم المتصف بالمطابقة وعدمها والنسبة لا يصلح شيء منهما لذلك بما قد عرفت فلا بد من حصول الصورة وح فلا اشكال

اذ المعدوم الخارجي وان لم يكن له وجود في الخارج لكن له وجود في الذهن وهذا القدر يكفي للعلم وكذا الممتنعات اذ المستحيلات

لها ثبوت ما في ظرف الذهن وان كانت اذهانا مرتبة للحقائق الباطلة والمعلوم بالذات هو الحاصل بالذهن لا الموجود

الخارجي فلا اشكال بناء على تقدير كون العلم صورة حاصلة كما وقع من بعض الاعاظم وقد يجعل هذا دليلا على

كون العلم صورة اذ بطل كونه اضافة بالبيان المذكور فقد ثبت كونه صورة حاصلة في الذهن بشهادة بقاء

العلم حين انعدام المعلوم في الخارج فعلم انه لا يتوقف على وجوده فيه فان له ثبوت في الذهن هو مبدأ الا

وهذا غير تام لانه غاية ما لزم منه ان للمعلومات ثبوت ما حين العلم واما ان هذا الثبوت في الذهن فلا لجواز

ان يكون هذا الوصف لا على وجه القيام والعلم صفة اخرى قائمة بالنفس قياما خارجيا مثل سائر الاوصاف الخارجية

بها ينكشف المعلوم وعلى تقدير تسليم الحلول الخ لا نسلم كون هذا الامر الحال شبه المعلوم بل هو حالة

اخرى كما هو الحق عند المحققين الخ على ما سيجئ ان شاء الله تعالى   في بعض المدارك العالية اه حاصله ان تحقق هذا

النسبة يكفي فيه وجود طرفيها في الاذهان العالية وان لم يكن في الاذهان السافلة على تقدير نفي الوجود الذهني بالنسبة

للموجودات الخارجية فالالزام غير تام   واعترض عليه بان هذا مبني على كفاية هذا الوجود في المدارك العالية

من المعارضات المحققة الجارية على تقدير انتفاء جميع ما في الاذهان العالية لا يتوجه علينا فلو كان العلم موقوفا

على وجود الاشياء فيها لزم تعذره الخ لحكم بديهة العقل وفيه ما ذكر في الحاشية بقوله لقائل ان يقول المدارك

العالية مع ما فيها من الصور العلمية علة لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها لم ينتف

المعلوم ونساء خارجا فما ندرك يحصل هذا بديهة الوهم لا غير قوم ان ظهور تفوق عليه وعلى نبينا صلوات الله

وسلامه مثلا متقدم على بعثة موسى عليه وعلى نبينا صلوات الله وسلامه ولو لم يكن فلك فلا حركة ثم انه منسوب الى

الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهت ويمكن منع على تقدير تحقق هذا المحال اعني انتفاء جميع ما في المدارك

العالية لجواز ان ينتفي علمنا البتة او عدم الفطرة في تقرير غير مسموع هذا   ان المعلوم بالذات هو الصور

العلمية او في الحاشية بيان ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان تحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم
بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول حين زوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات
هو الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن يرد عليه ان العلم انما يتعلق بها من حيث هي هي بالذات
لا من حيث انها تكتسب بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى الاثبات الموجودة لا بتصور الكارة وبهذا
يظهر لك ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم الحصولي علم بالذات لكونه متعلقا بالصورة الذهنية بمعلومية
بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون متعلقه الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ من الاوهام
هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالعلم الآخر لان هيهنا علمين الاول يتعلق بالماهية من حيث هي هي
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية بالذات وبالماهية من حيث انها موصوفة بالعوارض الخارجية بالعرض
وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا حصول صورة الشيء في العقل والثاني علم يتعلق بالعلم الاول الذي هو العلم
القائم بنا وهو ... الاشياء فينا وذلك العلم علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري
كما تقرر في موضعه اثبت مقوله ان العلم صفة بمعناه ان العلم صفة قائمة بالنفس بسبب الاشياء ... المعلوم و
ظاهر انه لا يكون بمعلومية الامر الخارجي ضرورة بقاء العلم مع زواله فلو كان المعلوم هو الموجود في الخارج لزم زوال
العلم عند زواله فالمعلوم بالذات هو الامر الحاصل للنفس من حيث القيام الذهني والاكتناف بالعوارض الذهنية

والا فلو كان المعلوم هو الكشف بتلك العوارض لم يحتج الى اثبات الوجود الذهني بالدليل ضرورة ان الا
انكشاف الشيء الذهني على التقدير فاي حاجة الى الاثبات لحصول المقصود بلا اقامة الدليل بل لا يمكن الا انكار
حينئذ وسند ذلك الخروج ممنوع لان المعلوم بتلك الهوية من حيث هي لا الشخص الخارجي فلا يزول بزوال الكيف فانا
نحس كثيرا من الاشياء ثم يزول عن مقابلة البصر والعلم بها باق بالضرورة فعلم ان المقابلة بالبصر والحصول في الخارج
شرط حصول العلم واما بعد حصوله بوجه الصورة في الذهن فلا يلزم من انتفائه انتفاء العلم والرؤية
الهوية هي لا الشخص الخارجي وقد يقال ان الكشف بالعوارض الذهنية معلوم بالعلم الحضوري ودليل الاثبات يرجع الى
كونه معلوما بهذا العلم لا الى نفس الوجود الذهني ولا الى كونه علما حصوليا وهذا مما لا معنى له فانه لما كان العلم الحضوري
نفس وجود المعلوم فيكون هذا نفس الوجود الذهني فالدليل كما يرجع الى اثبات معلومية هذا الوجود بالعلم الحضوري
كذلك يرجع الى اثبات الوجود الذهني ايضا لكون الحضوري نفس هذا الوجود وما نحن فيه لا غير ولما كان نفس هذا الاعتبار
علما حصوليا ايضا فمعلوم الحصولي الكائن في النفس من غير تغاير اصلا فمع انه يلزم اتحاد العلمين من كل وجه ثم مقصود المجيب
من عدم الحاجة الى اثبات الوجود الذهني بهذا العلم على هذا التقدير فانه بسبب مجرد الاعتراف كما لا يخفى وان يكفي فالحاصل
في الذهن من حيث هو معلوم بالعلم الحضوري ومن حيث الانكشاف بالعوارض الذهنية علم حصولي وبنفس هذا الاعتبار علم حضوري
ومعلوم انه لا يظهر ان قسمة العلم الى الحضوري والحصولي ليست بحسب الحقيقة او الاقسام تكون متباينة وبينهما عموم الصدق

الحصول على الحصول في الصورة العلمية وفي ان كون الشيء من حيث هو معلوما بالحصول فقد جاز شيئا فربما لم يعرض

في الامر المنكشف بهذا العلم صالح للتكثر في الخارج والذهن وظاهر ان القائم بالذهن المنكشف بالعوارض لا يصلح لذلك

لا لانحصار وخروج العلم الاحساسي لا يضر فان الكلام في العلم التصوري هذا وقوله انه ما سبق الى بعض الاذهان الخ

هذا ظاهر البطلان والحق ما ذكره المحشي من ان العلم الحقيقي هو الحصول حضوري وان الحضوري لا ينكشف فيه المعلوم بانه جوهر او عرض

بسيط او مركب وفي تقدير التركيب من اي مقولة من المقولات العشرة وانما ينكشف بهذا الحصول كما لا يخفى على من له ذهن

ثاقب فهو العلم الحقيقي فافهم قوله فالمراد بحصول الصورة اه يعني اذا كان الامر الحاصل في العقل المطابق للمعلوم

هو المراد من حصول الصورة ظهر ان المراد منه الصورة الحاصلة وكذا يظهر ان مورد القسمة الى التصور والتصديق

العلم بمعنى الصورة لانه المراد من العلم المتحقق المذكور فيما سبق ولان مورد القسمة هو العلم الذي له دخل في الاكتسابات

التصورية والتصديقية وهو ليس الا الصورة اذ الترتيب وكذا ما يترتب على الترتيب من النظري الصورة لا الحصول

كما يشهد به الوجدان الصحيح فتدبر   انما لم يعم العلم اه بحيث تقول الصورة الحاصلة اما مع الحكم او لا مطابقا او غير

مطابق جازما او غير جازم ولكن لما كان شمول العلم للتصورات اظهر من شموله للتصديقات اسقط الكلام في شموله

او لعله وقع ما نراه وهو من لكن شمول العلم للتصديقات الجازمة والمطابقة ايضا ظاهر كشموله للتصورات فما وجه

التعرض بها وحاصل الجواب ان شمول العلم للتصديق الجازم والمطابق وان كان اظهر ايضا الا انه لما

حوي

مقرون به بواسطة مقابلتهما الذين لم يظهر شمول العلم لهما لعلم بحالهما باعتبار شمول العلم لهما فافهم

التصور بالتفسير الاول الخ يعني ان التصور بالتفسير الاول وهو حصول صورة الشيء في العقل المرادف للعلم

الذي هو المقسم يكون في غاية العموم ومخصوصه الاطلاق يصدق على نفسه وكذا على نقيضه صدقا عرضيا مواطاة

واشتقاقا فان كل واحد من الصور الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية

اما التصور بالمعنيين الاخيرين اعني حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وحصول صورة الشيء مع عدم

اعتبار الحكم فهو كالكلي فيما يتعلق بالكلي من نقيضه بنقيضه كما ذهب اليه المحققون وبهذا الاعتبار قيل لا يجري

في التصورات الا انه لا يصدق على نقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير كما اذا اخذ بمفهومه بشرط [illegible]

الحكم وفيه اشارة الى انه يصدق على نفسه بهذا الحمل في بعض الصور وهو ما اذا لم يكن بشرط الحكم سواء

كان مع اعتبار عدمه او مع عدم اعتباره الا انه بهذا الصدق انما يصح اذا كان التصور من

الكليات المتكثرة بالنوع فيكون حينئذ فيه اعتباران اذا اريد صدق حقيقته على نفسه واما صدق

مفهومه العنواني عليه فهو جائز لكون هذا المفهوم معلوما والتصور علما وصدق صورته العقلية عليه

صدق ذاتي ويستوي في ذلك التصور بالمعنى الاول وبالمعنيين الاخيرين والتخصيص في غير محله وهو غير

تمام للوجهين الاخيرين اه فيه اشارة الى ان التصور بالمعنى الثاني وهو حصول صورة الشيء فقط

فيه اربعة احتمالات الاول حصول صورة النسبة مع اعتبار عدم الحكم والثاني مع عدم اعتبار الحكم والثالث
مع عدم اعتبار الحكم وعدمه والرابع مع عدم اعتبار عدم والفرق بين هذه الاحتمالات ان في الاول
يعتبر عدم الحكم وفي الثاني لم يعتبر وفي الثالث الحكم وعدمه كلاهما ليسا بمعتبرين بان يكونا ملحوظين فيه وفي الرابع
لم يعتبر عدم الحكم مع السكوت عن الحكم والثاني اعم من الاول واخص من الرابع المساوي والثالث تابع
فاما
مساويهما والرابع اعم من الثلاثة الاول فالتصور فقط يحمل للاول لبين لهما الاخرين لمنافاتهما للثالث وجه اما منافاتهما
الاول فهما لمنافاة ظاهر لانه لما لم يعتبر فيه الحكم وعدمه فهو في مرتبة الاطلاق المحض وهو مناف للاوجه التي هي في مرتبة
العدم الحكم واما منافاة الثاني فلانه لما لم يعتبر فيه عدم امكن الاجتماع مع الحكم فلم يبق تباينا بل يلزم انتفاء التباين
بين التصور والتصديق وذلك لا يلزم كون قسيم الشيء قسما منه كما لا يخفى فافهم بحث المفهوم اه وذلك ظاهر فان التصور
فقط مع عدم اعتبار الحكم اعم من ان يكون مع الحكم اولا فهذا المفهوم اعم من مفهوم ما يعتبر فيه عدم الحكم فاذا
ثبت ان [illegible] الوجهين هذا ابعد التفسيرين فالنسبة الظاهر ان يحمل بقرينة عموم التفسير الاول من الثاني فالمعنى
مع ما اعتبر فيه الحكم فقط دون بين الاخرين قال المصنف وهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني اه اعلم ان المراد في التفسير
الثاني هو حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو يحتمل الوجهين احدهما ان يراد منه الحصول الغير المقارن للحكم
اصلا وحينئذ يخرج تصور الموضوع والمحمول عنه لان كلاهما مقارن للحكم وثانيهما ان يراد منه ما سلب الحكم عنه
وحينئذ

وحينئذ فيدخل التصوران المذكوران فيه وكذا التصور بالمعنى الثالث اما ان يراد منه بالم التوقف الحكم بان يكون
نفسه او جزءه وحينئذ فيقدم على تصور الطرفين ويعم من الثاني باعتبار احتماله الاول بحسب الصدق ظهورا
بانا واما ان يراد منه بالم التوقف صدق الحكم عليه وعلى هذا فيعم من الثاني باعتبار احتماله الثاني بحسب المفهوم فقط
دون الصدق اذ كل ما يتوقف صدق الحكم لا يصدق الحكم عليه والحاصل ان بينهما احتمالا لاحدهما ان يراد من التصور
بالمعنى الثاني بالم المقارن الحكم اصلا ومنه بالمعنى الثالث بالم التوقف الحكم بان يكون نفسه او جزءه وحينئذ فالثالث
اعم من الثاني بحسب الصدق وثانيهما ان يراد من الثاني مسلوب الحكم ومن الثالث بالم التوقف صدق الحكم وعلى هذا فالعموم
بينهما بحسب المفهوم فقط والظاهر هو الثاني ضرورة ان اعتبار التصور بحيث لم يشمل تصور الطرفين لم يعهد في
كلماتهم فاحفظ ذلك فانه ينفعك في توضيح ما في الحواشي ويظهر منه بحسب الصدق انه الظاهر من كلمة المص ان
النسبة بحسب الصدق هي العموم المطلق وذلك انما يصح على الاحتمال الاول في كلام المص كما عرفت واما على الاحتمال
الثاني الذي هو الظاهر فغير صحيح لما عرفت انه العموم على هذا التقدير بحسب المفهوم فقط دون الصدق وبعد ذلك
ينافي ما قال في الحواشي التهذيبية من ان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم كما هو التحقيق لان العلم التصديقي هو المكتنف هو العلم
المكتنف بالكيفية الاذعانية لا يكفي فيه عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي يكفي فيه كل
انتهى الا ان يقال في معنى كلامه انه يظهر منه اي مما يشعر المص النسبة بين التفسيرين بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق

وان لم يكن ملك النسبة العموم بل غيره ويوافق ذلك ما نقل عنه ههنا في الحاشية وقد انه لم يفهم من تبيين النسبة

المفهوم والنسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لا بين النسبة بحسب المفهوم علم بالاتفاق

الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى وقد يقال قوله في الحاشية التهذيبية ذكر التحقيق باطل والغلط ايضا

مما على ظاهر وان النسبة بحسب الصدق ايضا هو العموم لان الطبيعة من حيث هي اعني مرتبة لا بشرط شيء وهو الذي يعبر عنه

لم يعتبر فيه الاذهان وعدمه اعم بحسب الصدق من مرتبة الطبيعة المقيدة بقيد اعتبار الاذهان وهو المعبر عنه بمرتبة بشرط شيء

ولا شك ان المرتبة الاولى يتحقق مع الثانية فما لم يعتبر فيه الاذعان اعم منها اعني فيه بحسب التحقق فان العلم التصديقي

الذي اعتبر مع الاذعان يتحقق فيه كلاهما اما الثاني فظاهر واما الاول فلعموم الطبيعة المطلقة من الطبيعة المقيدة وبهذا

التوجيه مع تقارب حديث المنافاة على غيره تام فان هذا الاحتمال اعني عدم اعتبار الحكم وعدمه من الاحتمال الذي يعتبر

المعتبر لما عرفت انه ينافي السابق فالمراد من عدم اعتبار الحكم هو ما ذكرنا ولا شبهة في منافاته لما يعتبر فيه الحكم

يتحقق العموم بحسب الصدق فتامل فانه سانح غريب مصدق على معارضته لهذا الصدق اما هو بالاشتراك

اللفظ على اصطلاح اهل الفن على الحقيقة اه يعني ان اطلاق الحكم على الثلث امر الى آخره اما او سلبا حقيقة

وعلى الاخير اعني نفس النسبة والفعل النفسي لوقوع النسبة او لا وقوعها مجاز وهذا انما يصح بحسب وضع اللغة فقط

واما بحسب الاصطلاح فالمعنيان الاخيران هما الحقيقيان شيوعهما في عرف هذا الفن بل الاول فقد نسبه البعض الى الخطأ

قوله فما

قوله ثم لا يخفى ان الاذعان اه يعني ان الحصر في التفسيرات الثلثة في غير موضعه بل الاذعان والقبول اليهم مخالفة للقرا

الحكم بهذا المعنى لان المراد بالاثبات هو الاذعان والا فهذا التفسير داخل في الاول او يقال انه عين المعنى الثالث او الالقي

من الاذعان غير ادراك ان النسبة واقعة او لا بهذا لا يخفى ما فيه اه في الحاشية لا يخفى ان النسبة الحكمية ليست

من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد بالنسبة من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما

وانفعالا وبهذه العناية لا يتجه ما اورد على الحاشية الاولى من ان هذا التفسير اه انتهى فقوله لا يخفى

اه حاصله ان تخصيص تفسير الحكم بالاثبات بانه ليس علما لانه فعل والعلم من الانفعال لا يصح فان النسبة الحكمية ليست بانفعال

وقوله اللهم اه يعني انا لا نقول ان النسبة بما هي علم حتى يتوجه ذلك بل المقصود انها من حيث الوجود الذهني علم وهي بهذه

الحيثية انفعال فظهر الفرق بينهما وبين الاثبات وضعفه ظاهر فانه لو كان النسبة بما انها موجودة في الذهن حكما

لم يبق بين هذا التفسير والتفسير الثالث فرق وبعد ان المراد ان النسبة بعينها انفعال فكذا علمها بالحكم

لاتحاد بين العلم والمعلوم وقوله بهذه العناية اه يعني بما ذكرنا من المقصود والارادة في التفسير الثاني يندفع ما

ما اورد على ايراد على ايراد هذا التفسير في هذا المقام بانه غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا

بمعنى جزء القضية والنسبة بالمعنى الثاني وذلك لان النسبة اذا اريد بها من حيث الحصول في الذهن

صارت من التصديق فناسب ايراد هذا التفسير بهذا المقام فتفكر

العلم اه اعلم انك بعد ما عرفت ان عند العلم تحصل صورة من المعلوم في النفس ظهر لك ان هيهنا امور ثلثة احدها
انفعال النفس بهذه الصورة وثانيها اضافة هذه الصورة الى ما هي صورة له وثالثها نفس هذه الصورة
الحاصلة بسبب الانكشاف فمن نظر الى الاول زعم ان العلم انفعال ومن لاحظ الثاني حكم بانه اضافة ونسبة
ومن نظر الى الثالث ووجد تلك الصورة من الكيفيات النفسانية وسببا للانكشاف قال انه من مقولة
الكيف وبعضهم من وجد لهذه الامور الثلثة مدخلا في الانكشاف بمعنى ان بعد تحققها يتحقق الانكشاف ولو بعد
انتفاء واحد منها لم يتحقق حكم بان العلم هو مجموع الامور الثلثة والاولان مع الرابع ظاهر البطلان ضرورة انا اذا
نظرنا الى وجداننا وجدنا الصورة سببا للانكشاف فانه قبل حصولها لا انكشاف والاضافة والانفعال من
لوازم هذه الصورة لا من دواخل سبب الانكشاف كيف فانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون العلم حقيقة
وحدانية لامتناع تحصل حقيقة محصلة من مقولات متباينة فتقرر الثالث وهو كونه كيفية نفسانية ثم الكون الصورة
الحاصلة علما انما هو بحسب ما يحكم به النظر الجلي واما النظر الدقيق فيشهد على ان العلم هو كيفية تحصل بعد حصول الصورة
وهي المسماة بالحالة الادراكية والانكشافية * كما سيجيء تحقيقه عنقريب انشاء الله تعالى حيث قال
لقائل ان يقول في هذه الشبهة لا تبطل عرضية العلم فقط وتشاهاه على اتحاد العلم والمعلوم وتقريرها
لان العلم على ما تقرر هو الصورة الحاصلة من الموجود الخارجي فصورة العرض الكائن عرضا فصورة الجوهر تكيف بكونها

عرضا فان الحقائق الجوهرية لما ان الجوهر ذاتي لها لا تختلف باختلاف الوجودات ضرورة انحفاظ الذاتيات في نحوي

الوجود الخارجي والذهني كما يدل عليه ادلة الوجود الذهني فكيف يصح الحكم بعرضية العلم مطلقا وحاصل الجواب الذي ذكره

الشيخ انه ليس الجوهر الذي هو الجنس العالي هو الموجود بالفعل لا في موضوع بل الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في

موضوع فالصورة الموجودة في الذهن من الجوهر جوهر وعرض ولا استحالة فيه لاختلاف الجنس فانه عرض موجود بما انه حل في العقل

محال مستغن عنها وهو الذهن وجوهر بمعنى انها لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فان الحلول في الذهن

لا يبطل كون تلك الماهية بحيث يكون من شانها ان تكون في الاعيان لا في موضوع فان قلت انه على هذا يلزم كون ماهية

واحدة جوهرا تارة وعرضا اخرى وذلك باطل قلت لبطلانه انما هو بالنظر الى وجود واحد بان تكون في الخارج تارة محتاجا

الى موضوع ومرة غير محتاج اليه مسلم واما بالنظر الى الوجودين فممنوع بل هو جائز لا يقال اللازم ههنا هو الاقرب الى الاستحالة

اعني كون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد اعني الذهني فان الماهية الجوهرية اذا حصلت في الذهن يصدق عليها

في نفس ذلك الظرف انها ماهية من شانها في الوجود الخارجي ان تكون لا في موضوع مع كونها بالفعل في موضوع وهو النفس

لانا نقول لا منافاة بين الجوهرية والعرضية في ظرف الذهن وانما المنافاة بالنظر الى الحقائق المندرجة تحتهما التي

هي ذاتيات لها وذلك في ظرف الخارج وبعد هذا موضع بحث ولقائل ان يقول ان العقل من الموجودات

العينية عندهم والحاصل في الموجود العيني موجود فيه ضرورة فالصورة العلمية للجوهر الكائنة في العقل جوهرا وعرضا لا م

ان يكون شيء واحد بالنظر الى وجوده العيني في موضوع ولا في موضوع فيلزم اندراج حقيقة واحدة تحت الجوهر

والعرض والعلات المهية الجوهرية عرضا في ظرف الخارج فلم يبق المنافاة بين الحقائق المندرجة تحت مقولة الجوهر

والعرض وهذا يستلزم بطلانه حلا كما اعترف به الشيخ الصدرا   لا يخفى عليك ان القول اه هذا دفع جواب الشيخ بانها

التنافي بين الجوهر والعرض بان العرض منحصر في المقولات التسع المنافية لمقولة الجوهر فهذه الصورة على تقدير عرضيتها

يكون مندرجة تحت واحد من هذه المقولات التسعة فلا يصح جوهريتها فان المنحصر في المنافي للشيء مناف لذلك الشيء

فقوله لعدم المنافاة غير صحيح لانا نقول ان اريد المنافاة الخارجية فمسلم لكن لم يتحقق فيما نحن فيه اجتماع الجوهر والعرض في

ظرف الخارج وان اريد المنافاة الذهنية فهو ممنوع لانا نقول اللازم هيهنا هو الاول كما عرفت ومعه لا منافاة

بين المقولات في ظرف كان ضرورة ان الاجسام لم يكون لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة وقد تبين بطلانه

في الحكمة   اللهم اه يعني لكن مرادهم من حصر العرض في المقولات التسع انما هو بحسب الخارج اي العرض منحصر في التسع في الخارج

لا في الذهن فيجوز ان لا يكون الموجود العقلي مندرجا تحت شيء من المقولات العرضية وان صدق العرض عليه فلا

منافاة بين جوهريته وعرضيته كما افاد الشيخ ثم اشار بكلمة اللهم الى ضعف هذا التوجيه ومن وجه الضعف في

الحاشية بقوله وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج

بل الصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود هيهنا ليس الماهية الحقيقية العلمية والحقيقة التي حاصلة في الذهن

حيث

من حيث انها من كل ما هي مندرجة في مقولة الاولى في مقولة الكيف لانها في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيره كذلك المنكشف

بحسب عطاه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها منكشفة فالعوارض الذهنية انما يكون النقصة واحاله والعقد حاله

كلها باتحاد واختلاف اي المركب من العارض والمعروض فلا شك ان الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود في نفس الامر والحال لا يكون

اولى بشكه ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم يورده واورد الجواب الغير المرضي واشار الى عدم الارتضاء

به انه ضعيف وذلك لان حاصله انا لا نسلم ان الانحصار في المقولات انما هو بالنظر الى الخارج كيف فان النزاع في المقولات النسبية

كالاضافة وغيرها ليست موجودة في الخارج بل في الذهن وقوله والصواب في الجواب اشارة الى الجواب الذي سيذكره عن

الاشكال الاتي بابداء الحالة الادراكية سوى الصورة الحاصلة والحكم بان المندرج تحت العرض هي تلك الحالة وهي

متحدة مع المعلوم حتى يلزم الاستحالة والصورة مندرجة تحت مقولة ما هي صورة له وهو الكيف جوهرا ان جوهر والكيف عرض

عرضا فقد سلمنا ان صورة الجوهر جوهر وصورة العرض عرض ولا استحالة فيه وما هو العلم حقيقة مندرج تحت الكيف كما

كان والتفصيل سيجي فيما بعد وحينئذ فانحل الاشكال بحذافيره ولكن لا مخلص عن حديث المنافاة الا بمنع الانحصار كما

بعض الحواشي فتفكر على انه لا شك انها ضرورة استلزام اعتبارية الجزء الذي هو التقييد اعتبارية الكل فلم يكن من الموجودات

النفس الامرية فلا يضر عدم اندراجها في المقولات الحصر المذكور بخلاف الحقيقة من حيث هي فانها موجودة بنفسها سواء

اعتبرها العقل او لا فيندرج لا محالة تحت شيء من المقولة وهي مقولة ما هي صورة لها لهذا الكلام في ان تلك الحقيقة تصدق عليها

انما موجودة بالفعل في الموضوع وهو مناط الموجودية فيندرج تحت شيء من مقولاته لحصرها فيها والبيان صدق الوجود عليها

بالوجود واما بالذات فهي تابعة لما هي صورة لها فلا منافاة ومع ذلك العرض على ما صرح به الشيخ في عيون الحكمة انما ينافي الجوهر

بمعنى الموجود في الخارج لا في موضوع لا بهذا المعنى لما لا يخفى على من له السمع وهو شهيد فتأمل فيه وتحقيق وما اورد على الحصر

حاصل الايراد ان حصر المقولات التسعة في الاعراض العينية ممنوع الا ترى ان الوحدة والنقطة عرضان موجودان خارجان

مع عدم اندراجهما تحت شيء من المقولات التسعة ممنوع لان ان حاصل الدفع لم عدم اندراجها بالوحدة تحت المقولات

لا يضر الحصر لان المقصود حصر الموجودات الخارجية في تلك المقولات والوحدة من الاعتبارات الذهنية لا من الموجودات

الخارجية واما النقطة فهي وان كانت موجودة في الخارج لكنها مندرجة على التحقيق تحت الكيف كما صرح به الشارح في تعليقاته والحكم

بانها النقطة انما هو في الخارج لا في الذهن بمعنى انه ليس لها اجزاء خارجية لا انها ليست لها اجزاء ذهنية ايضا والا يلزم

عرضية

بين التركيبين لم يثبت بعد بدليل قطعي فافهم ثم ههنا اشكال اخر اعلم انه لهذه الشبهة تقريرات شتى منها ما اورده

العلم وهو ما قد مر من الشيخ ومنها الاعتراض على القول بالوجود الذهني بمعنى حصول الاشياء في الذهن بان يقال ما يثبت بدلائل

الوجود الذهني ان الاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الاذهان وعلى هذا اذا تصورنا السواد مثلا في الذهن يلزم ان يكون

اسود واذا تصورنا الحرارة فيه كان حارا وهذه لان قيام مبدء الاشتقاق بشيء يستلزم صدق المفهوم المشتق عليه بلا

اذا تخيلنا صور المحسوسات يلزم ان يحصل في اذهاننا افلاك عظيمة وكواكب زاهرة وجبال شاهقة وصحارى واسعة واشجار

وعلى الثاني الجزئية بل او الصور الاشباح المذكورة يحصل منها انا متى تحرك موصوفة بصفات الادنية التي ... والمقالات يلزم

اجتماع المتضادين في محل واحد وهو الذهن والحكم بان الموجود في الذهن هو الماهية الكلية يستلزم تقريرها المثال

ان لا يكون في العلم الكلي تمام مطابقة اي الماهية الكلية نسبتها الى جميع افرادها على السوية فباي خصوصية يتعلق

واحد منها دون الاخر بل لا يوجد الكلي في الذهن الا متشخصا ولو بالعوارض الذهنية اذ الماهية من حيث هي لا اعتبار لها

العقلية عندهم والا فيلزم المثل الافلاطونية ومنها الاشكال بكون العلم كيفا وهذا يتوقف على عدة مقدمات

مسلمة احدها ان حصول الاشياء بانفسها في الاذهان وثانيها ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وثالثها

ان المعلوم هو نفس الشيء في العلم الحصولي ورابعها ان العلم عرض في مقولة الكيف والخامسة ان المقولات العشرة

كلها اجناس عوال لما تحتها والسادسة انه لا يجوز ان يندرج شيء واحد تحت اثنين من تلك المقولات بناء على

امتناع جنسين لشيء واحد في مرتبة واحدة وقد صرح به المحققون واذا مهد هذا فنقول انا اذا تصورنا الجوهر

مثلا فالحاصل منه في الذهن جوهر ايضا بحكم الاولى وهو نفس المعلوم بحكم الثانية وهو متحد بالذات مع العلم بحكم الثالثة

وهو يندرج تحت مقولة الكيف من مقولات العرض بحكم الرابعة فيكون الكيف والجوهر جنسا عاليا له بحكم الخامسة

وذلك باطل بحكم السادسة ولا يمكن التفصي عن هذا الاشكال الا بانكار واحد من تلك المقدمات كما ستطلع في تفاصيل

الاجوبة ونعم القول انكار كون الكيف بل سائر المقولات وانما الكل بالصدق الحمل عليه بل قد يصدق صدقا

عرضيا له وفيما نحن فيه يجوز أن يكون كذلك فيكون الكيف صادقا على الأمر الحاصل في الذهن صدقا عرضيا والجوهر صادقا
ذاتيا فلا إشكال فافهم   وقد أجاب عن الإشكالين بعض المتأخرين وهو المولى العلامة القوشجي في شرح
التجريد وسيق صورته قدس سره الجواب عن جميع التقارير المذكورة فإن حاصل كلامه أنه فرق ما بين الحصول والقيام
فإن حصول الشيء في الشيء لا يوجب اتصاف ذلك الشيء به وإنما يوجب الاتصاف هو قيام الشيء بالشيء الآخر ألا ترى أن حصول
الشيء في الزمان وكذا في المكان لا يوجب اتصاف الزمان به فالسواد والحرارة وغير ذلك من الأمور الحاصلة لا يلزم من حصولها
للذهن اتصافه بها وإنما يلزم ذلك لو كانت قائمة به ولكن لك أن تقول القائم بالذهن حقيقة علمية مغايرة للمعلوم فلا يلزم من عرضيتها عرضية
الأمر الحاصل في الذهن المغاير لها فانحل الإشكال الأول لكن يبقى الثالث وهو محل الصعوبة بأن الكيف إنما يصدق على الحاصل في الذهن
لو كان هو حالا في الموضوع الذي هو النفس لا حلول فيه وليس الأمر الحاصل فيه القائم به أعني الحقيقة العلمية التي هي العلم
متحدا مع المعلوم حتى يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين وإنما يطلق العلم على الأمر الحاصل مسامحة ومجازا
وأنت تعلم أنه قول بلا دليل اه أقول اعلم أن المحقق الدواني أورد على هذا الجواب بوجوه منها أن ادعاء أن في الذهن أمرين أحدهما
قائم به والآخر حاصل فيه قول بلا دليل بل يشهد الوجدان على بطلانه فإنا لا نجد في أنفسنا غير الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية
ثم العقل يلاحظها من حيث هي وأما وجود حقيقة علمية للمعلوم فيه فخرج المنع ومنها أنه خلاف تصريحات القوم فإنهم قد صرحوا
بالقيام الصورة الحاصلة في الذهن وكذا أورد في تعريف الجوهر بالموجود في الخارج كان لا في موضوع فلو لم يعم الصورة

بالذهن فاي حاجة الى هذه الزيادة ومنها انه بالحقيقة راجع الى القول بالشبح والمثال فان الحقيقة العلمية المغايرة للمعلوم

مشبه لا لكنه فقسم على هذا التقدير ولا معنى لحصول الشبح الا حصول امر مغاير للمعلوم في الذهن مشبه لا لكنه ومنها انه

جمع بين المذهبين اولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة

معه وايا ما كان والا بطل او يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة التسوية الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما

صرح به الحاكي الذي هو نفس حقيقته واما التسمية احديهما بالقائم والاخر بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى لتوافق الحاكي نسخة قطاري ورود ذلك

الاشكالات خصوصا حديث الجمع على هذا المحقق وقد يتوهم شمول هذا على التحقيق الذي افاده الخفري من ابداع الحالة الادراكية

المغايرة للتصور والحكم باثبات العلم حقيقة معتقدة مغايرة للمعلوم كما سيجي مفصلا فلا مخلص منها الا بالالاد وعا رايت تحقيق عند بعض الا يتوجه

قيل القوم ومثل هذا حاصل من جانب هذا المحقق ايضا والتفطن بسياق كلامه كما لا يخفى من ملاحظة كتابه يشعر التوجيه من قبل القوم

ولا يقتضي الصرف عن الظاهر للتصحيح وقد قال رئيس المحققين في تعليقاته على الحواشي القديمة ان ابداع مذهب بالكلية كما فعل

المحقق القوشجي هو الحق ولكن يتفصل على وجه لا يتوجه عليه شيء من الاشكالات المذكورة وان خالف الجمهور فان الحق احق بالاتباع

وان خالف الجمهور وهو يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان الماهية الخارجية لا يجوز وجودها في الذهن لما قد عرفت من لزوم كون

النفس حارة وباردة وطويلة وعريضة بحيث يحصل فيها من الصور الى غير ذلك ولان الحاصل فيها اما الاشخاص الخارجية او الطبايع

متشخصة بالتشخصات الخارجية وكلاهما باطلان اما الاول فلان تلك الاشخاص اما ان تحصل فيه منسلخة عن الوجود الخارجي

مع تغاير تشخصها او مع الوجود والتشخص الخارجي وعلى الاول يلزم ان يكون تشخص واحد وجودات متعددة وهذا
خلاف ما تقرر عندهم من التلازم بين وحدة الوجود ووحدة التشخص ونحن لا نجد فرقا في استحالة وجود عرض واحد في
موضوعات متعددة وجسم واحد في امكنة متعددة وحصول هيئة خارجية في ذهن وخارج وحلول تشخص واحد مع
طرف وعدم الحلول فيها مع طرف آخر بل هذا من اقبح القبائح عند العقلاء وكذا الثاني فانه على هذا فالموجود الذهني هو
الموجود الخارجي فقد اكتسى التشخص الخارجي وجودات وهو كما ترى كيف ولو كان الامر كذلك يلزم ترتب الآثار الخارجية
عليه حال كونه في الذهن ايضا بشهادة الوجدان واما الثاني فبطلانه بوجوه منها انه لا يعقل ادراك الوجود الذهني بذلك
ومنها انه لا يختلف الطبيعة الواحدة بالحلول وعدمه وبذلك على وفق تسليم العموم ومنها انه يلزم ان لا يكون الاشخاص الخارجية
معلومة بالذات في العلم الحصولي اصلا فان الطبيعة الكلية بما هي كذلك متساوية الاقدام الى جميع جزئياتها فلا يصلح لان يكون مرآة
لواحد معين منها فلم يكن العلم مما ينكشف به المعلوم ويحاز ومنها ان الطبيعة الكلية لا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج الا وهي مع
المشخصات الذهنية او الخارجية ولذلك تراهم يشنعون ما ذهب اليه افلاطون الالهي من وجود الماهية المجردة سفسطة واحدة من المشخصين
لا يصح لان يكون مبدءا للانكشاف لشخص او كشفا لا بحيث واذا مهد هذا فنقول ان الوجود الذهني هو القيام به وليس الا مراتب القيام
فيه هو الاشخاص الخارجية والا لزم ترتب الاحكام الخارجية عليه الى غير ذلك من المفاسد المذكورة في المقدمة ولا الطبيعة الكلية لما
عرفت في المقدمة الا ان نسبتها الى افرادها على السواء فكيف يحكم بان الحكم يسري الى واحد دون واحد فهو حصة كلية

للامر الخارجي مبدء لانكشافه والقول بان العلم بالمباين غير معقول غير صحيح لجواز ان يكون للمباين خصوصية مع مباينه يكون بحسبها

مبدء للانكشاف فالاظهر ان العلم بالوجه على نحو الوجه وبالجملة الوجه الذي ثبت او لم يثبت لا يكون العلم هو وجه الشيء في

الذهن ضرورة ان الموجودات متحدة بالحقيقة والعلم طبيعة واحدة فلو كان العلم هو نفس وجه الشيء لكان العلم منشأ كالعطايا وذلك

مما لا يقبله العقل ولا يساعده قواعدهم فالطبيعة العلمية قائمة بالذهن مغايرة للمعلوم والامر الحاصل من الشيء في الذهن ليس منشأ

لانكشافه فعلى تقدير عرضية العلم لو لم يتوقف الامر بشيء من الاشكالات لمغايرة العلم والمعلوم فهذا القول مستتبع للمتقدمين

احدهما حصول الاشياء بانفسها في الاذهان وثانيهما على تقدير الحصول ليس العلم هو الامر الحاصل بل الامر القائم بالذهن وهو مغاير

للمعلوم فلا اشكال بل الحق انه لا حصول في الذهن وانما هو وهم وذلك بحث بالوجه من الانكشاف بالامر الموجود في الذهن فقد

العلامة يقع ان الصورة الخارجية حاصلة في الذهن ثم افاد انه قد تخلص من هذا كله ان كلام القوشجي ليس بلا دليل ولا توجيه عليه شيء

مما اورده المحقق الدواني الا حديث التخالف للقوم وذلك اذا كان هو في صدد توجيه القوم واما اذا لم يكن هو بصدده

بل مقصوده احقاق الحق وان خالف القوم فلا حاجة اليه لما لا يخفى انه محصل كلامه وانت تعلم انه على هذا لا يكون المحقق

والمحشي واحد لما سمي مفصلة واما الفرق بان المحشي زعم قيام الحقيقة العلمية بان الصورة الحاصلة والمحقق حكم بقيامها بالذهن

وهو الحق والا لزم ان لا يكون النفس عالمة ويكون الصورة علامة فعالة والضرورة تكذبه ثم انه افاد قدس سره ان الدفع

الشك المذكور طور اخر فوق طور العقل وهو انا نرى من المباينات اشياء الا وجه لها في الخارج والعقل يعجز من التكلم في هذا الوجود

والتنبيه بهذا

اصلا فلهذا وجه آخر وليس لها حلول في الذهن كما عرفت بل موجودات قائمة بانفسها في عالم آخر هو برزخ بين العالم المجرد

والعالم الجسماني المسمى بعالم المثال كما ذهب اليه جماعة من قدماء الفلاسفة كافلاطون وغيره ووافقهم في ذلك اهل

المكاشفة والشهود من العلماء الاسلامية ويجوز ان يكون هذا الوجه للصور الخارجية في الرأي مستنده للانكشاف

باعتبار ان النفس لتجردها تشاهدها في هذا العالم فيحصل لها فيها حالة انكشافية بها ينكشف الاشياء وبهذا الاعتبار يقال انها

حاصلة في الذهن وفي الحقيقة ليس في النفس الا تلك الحالة فيعرف الموجودات الخارجية بصورها الموجودة في عالم المثال ولذا

حال الكليات وانما تعرف الممتنعات بالمقايسة الى الموجودات ولهذا ذهب الصوفية الى ثبوت معلومات الله تعالى قبل هذا

الوجود الخارجي بنحو من الثبوت غير الثبوت الخارجي والذهني وقالوا ان هذا الثبوت من لوازم الانكشاف لا انه هو موقوف عليه في

هذا التقرير اليه اعتراف لقيام حالة في النفس حين التوجه الى المعلوم وهي مستند الانكشاف ومغايرة بالذات

فلا منافاة بين عرضيتها وجوهرية المعلوم ولا حصول للمعلوم في الذهن اصلا بل انما هو حاصل في عالم المثال وهذا

العالم بما فيه مشاهد للنفس فهذه المشاهدة منشأ لحصول حالة انكشافية لها وبهذا الاعتبار يقال بحصول

المعلوم في النفس ولا يخفى عليك ان جميع ذلك وان لم يقدح في المناط الا انه بعد المناط لا يجد الحق متجاوزا عنه فاحد

الفطانة بعد ذلك فيه على القدرة كما في الانكشاف اه هذا فاسد لما قد عرفت مفصلا ان الامر الحاصل في الذهن

لا يصلح للانكشاف وانما يصح ذلك على مذهب من جعل الصورة مستندة للانكشاف لا على من يقول ان العلم حالة اخرى مغايرة

ما

للمعلوم ذد

للمعلوم على انه لزم ان تكون تلك الصورة اه هذا انه فاسد فانه انما يلزم لو كانت تلك الصورة هي بعينها

للانكشاف وقد عرفت حاله واثباتها عرضا وكيفا موقوف على حلولها في النفس وقد اعتمد الرازي على ذلك في تشكيك

ذلك هنا واجاب عنها العصام بان الجواب هذا هو المسلك الذي اختاره صدر المدققين في حل هذا الاشكال

وتقرير كلامه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان ماهية الشيء متأخرة عن موجوديته بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا

لم يكن ماهية من الماهيات اذ المعدوم الصرف ليست له ماهية اصلا ولا شيء محض واذا تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية

الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا

تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد في ان يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء

في الخارج كانت له ماهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا انبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت

من مقولة الكيف وعلى هذا فيندفع الاشكالات باسرها وهذا الجمع على بقاء الموجود الذهني على حقيقته الخارجية

ثم قال انقلبت ان هذا هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لم يكن الاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الذهن بل

امر آخر مباين لها والكلام قد كان مبنيا عليه قلت ليست للشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجود حقيقة بعينها

يمكن ان يقال انها موجودة تارة في الذهن وتارة في الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت

تلك الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم فالكلام المراد بوجود الاشياء في الاذهان ولو بانقلاب حقيقتها

فذلك حاصل وان اريد حصولها فيها بحسب الصفات الخارجية فلم يثبت بالدليل بعد ولو قيل ان الحكم بان هذا ان هو بعينه ذلك ا

الشي الخارجي انما يصح اذا كان بينهما امر باق حال الوجودين كالهيولى فانها محفوظة بينهما نقول بما قرر ان لكل صورة على حقيقتها

وبينهما وحدة مادة مشتركة بين جميع الموجودات غير ظاهر قلنا ان ما يستدعي الانقلاب مادة وذلك اذا كان الانقلاب من جنس

حقيقة كانقلاب الابيض اسود مثلا واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي ذلك نعم يعرض الفصل

امرا عارضا مشتركا بينهما الى هذا كلامه مع تلخيص وهو مبني على ما ذهب اليه هذا المحقق من ان الوجود هو الاصل في التحقق والمجعولية

والتحقق والماهية غير مجعولة الا بالعرض فالاثر من الذات للجاعل على طور الجعل البسيط عنده هو الوجود لكن يتحدد بحدوده

من المعلولات بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مختصا وبعضها في مرتبة

متاخرة عنها ويقال له العرضي فالشي بعد ما لا بهوية الشخصية الخارجية وهو الوجود ثم يعرض بعد مدة من الصفات ما يقال في حد

ذاته انه قد صار انسانا وحيوانا الى غير ذلك من الكليات فهو عالم الكون على هذا المذهب ليس الا الوجود والكليات عارضة عليه

وهو في كل حصة من مراتب الوجود نوع مباينة متباينة لمدة اخرى الموجودة بحسب مرتبة اخرى من الوجود وعلى هذا

التقدير فلا يكون الوجود من اعراض الماهية بل الامر على هذا بالعكس فاحفظ ذلك فانه ينفعك في دفع الايرادات

الناشئة ورد على امثال هذا المحقق بقوله لا يخرج هذا ضرورة ان الماهية اذا حاصل هذا الايراد ان القول بالانقلاب

المذهب بانقلاب الموجودات باطل ضرورة ان ذاتي الشي داخل في قوامه ومحصل حقيقته فلا يعقل الانفكاك عنه

ولكن

شيء من الظروف والقول بانه يجب وجوده تحصيلا واثبات مفهوم بها هيئته ضروري البطلان فان اثبات الشيء
لا يختلف باختلاف انحاء الوجود بل بعد العقل حديث الانقلاب من المستحيلات على ان هذا القائل
هذا اعتراض ثان تقريره انه ان اراد الصدر المدقق من قوله ان هيئة الخارجية انقلبت في الذهن كيفا ان اراد
ان الحاصل في الذهن الهيئة الخارجية بانقلاب جوهرها وصيرورتها كيفا فيرجع هذا الى القول بالشبح والمثال
وان اراد حصولها مع جوهرها فيعود الاشكال وما قال ان مرتبة الوجود اه اعتراض ثالث لعبارات
ما قال في المهذب من تقدم الوجود على الماهية غير صحيح فان الماهية هي المعروض والوجود من عوارضها ولا شبهة في تقدم
مرتبة المعروض على مرتبة العارض ضرورة ان العارض ما يعرض الشيء فذلك الشيء المعروض مقدم عليه ضرورة
واعلم ان هذه الايرادات الثلثة ماخوذة من كلام المحقق الدواني في حواشيه الجديدة وله ايرادات اخر سوى ما ذكرنا منها
انه على تقدير تقدم الوجود الخ لا يثبت الانقلاب اذ العوارض سواء كانت متقدمة او متاخرة لا يغير حقيقة
المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ومنها ان القول بانقلاب الماهية بحسب الظرفين الذهن
والخارج من قبيل ان يقال زيد حال كونه في المسجد زيد واذا خرج منه ووجد في مكان اخر صار حمارا وهذا مما
لا يرتكبه عاقل ومنها انه ان لم يكن امر مشترك بين ماهيتي الهيئتين موجود لم يصدق ان هناك شيئا واحدا تارة يكون
كيفا وتارة جوهرا وغيره ومنها انه لا يصح الفرق بين هذا القول والقول بالشبح بان القول بهذه الكيفيات انقلابية

اذا وجدت بعينها في الخارج صارت جوهرا انحل الاشكال بالنسخ قال الفاضل اللاهيجي نقول كذلك ومنها ان تخصيص الكيف

بالذهن والجوهر في الخارج غير صحيح فان الجوهر لو وجد في الخارج كان لا في موضوع ولا شبهة في صدق هذا المعنى على الموجود

الذهني وبالجملة يلزم على هذا الرأي مفاسد لا تحصى وانت لو احدت الفطانة بيديك وتاملت فيما ذكرنا وجدت كل

ذلك غير وارد على ما نصره المدقق فان الكلام في الوجود الحقيقي اعني مبدء الآثار ومابه الموجودية لا الوجود بالمعنى

المصدري الانتزاعي وليس في عالم الواقع غير الوجود والماهية من عوارضه المنتزعة عنه بحسب مراتبه فهو كلي مشكك يصدق على افراده

على التفاوت المعتبر في هذا الكلام وارادة مشابهته بالماهية فيجوز ان يكون الوجود الذهني منشأ لانتزاع ماهية عرضية

مندرجة تحت الكيف والوجود الخارجي منشأ لانتزاع ماهية اخرى مندرجة تحت غيرها من المقولات بل تحتها ايضا

فلا يرد الاشكال الاول لانه ليس بينهما اختلاف ذاتي بل العرض الذي هو الماهية ولما كان بالنظر الى ما حقق من ان الوجود

هو الوجود وهو المجعول بالذات في الجعل البسيط على راي هذا المحقق والماهية ظل وحكاية له وهو يختلف باختلاف مراتبه

ولم يرع اتحاده والاشكال الثاني عليه الا انك قد عرفت فيما نقلنا سابقا من كلام بعض المحققين ان هذا الاشكال

يرد على حصول الاشياء بانفسها ايضا لامتناع حصول الموجود الخارجي مع تشخصه او بنفس ماهيته في الذهن وحصوله

امر مباين يرجع الى القول بالمثال ومع ذلك هذا الامر الموجود في الذهن المندرج تحت الكيف لا يمكن انتقاله الى الخارج

البتة والا لكان عرضا موجودا لا في موضوع وهو محال والقول بجوهريته في الخارج هو الرجوع الى الانقلاب وعلى هذا

ثم

مع قوام الجوهر ثانيا لو حدث في الخارج كان لا في موضوع ان الموجود في الذهن نفس مفهوم الجوهر لا ما [illegible] وذلك المفهوم صادق
عليه الموجود في الاعيان لا في موضوع حتى يلزم انه جوهر في الذهن ايضا واما الامر المشترك بين الموجود الخارجي والموجود الذهني
فيكون المعقول نفس ماهية الموجود الخارجي اذ الرابط المحمول المشترك بينهما فاندفع جميع الاشكالات الا انه لا يصلح
تصحيحا لكلام القوم القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الاذهان ولا بعد في ذلك لجواز ان يكون هذا الحق
في عنده نفسه ولبعضهم مسلك آخر لتصحيح كلام هذا المحقق يتوقف على تمهيد مقدمة وهي انه لما قام البرهان على ان للمعاني
الخارجية واثبات بها يصدر آثارها وافعالها التي بها وراء التعرف الذاتيات واشتبارها عن الوصفيات ولو
وجدت تلك الذاتيات في النفس كانت صورة علمية تابعة للنفس وصارت بها حقائق عرضيات لكونها اعراضا
للنفس وكيفيات لها وكونها كيفيات علمية الى غير ذلك فليس لتلك المعاني والذاتيات في ذواتها مع قطع النظر عن الوجود
حقيقة اصلا لا الجوهرية ولا العرضية تصدق عليها فالكلي ان شيء من تلك المعاني من حيث الوجود لا بشرط شيء موضوعا كان
جوهرا او الا كان عرضا وكذا بالنظر الى الوجود الذاتي الكلي قابل للابعاد كان جسما والكلي مقتضيا للنمو والتغذية
كان ناميا فانتزاع هذه الذاتيات عن الذوات انما يمكن بشرط وجود الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا او اذا
لوحظت الى وجودها الذهني فتنتزع منها واثبات اخرى ذاتيات العرض واذا النظر الى نفس مفهومها مع قطع
النظر عن الوجودين لا يصلح لشيء من ذلك واذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات ان الذهن

عند تصور الاشياء يلاحظها مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني بل باعتبار وجودها الخارجي فيحكم عليها بانها

جواهر او جسم نام او غير ذلك مما يقتضيه حقيقتها الخارجية وينتزع عنها الذاتيات وليس في هذه الملاحظة وجودها الذهني ملحوظا

ومشعورا او لا كونها كيفا او عرضا مخطورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن لكن لا للحصول الا اولا بل بما هي

كيفيات نفسانية واذا لوحظت بحسب وجودها الذهني ينتزع عنها واثباتها الذهنية ويحكم عليها بالاحكام التي تناسب

هذه الحيثية فالامر المشترك هو الامر الكلي الملاحظ ومناط اختلاف الحقيقة على اختلاف الوجود ولا اشكال عليه شيء

مما ذكره المحقق الدواني في هذا غاية التوجيه من قبله ولعل الناظر بعد في تشكيك مما لا يخفى على من له ذهن ثاقب

ولا شك ان مرتبة الموصوف متقدمة اه هذا مسلم لكن كون المعنى معروضا للوجود الخصوصي غير مسلم بل هو من مواضع

هذا الوجود المنتزع عنه بحسب مراتبه كما حققنا قال في الحاشية لعلك تقول اذا كان مرتبة الموصوف متقدمة على

مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة الموصوف بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع

النقيضين فيما مع انه الصق من العوارض حال كونه مضافا الى العوارض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم

بمعنى عن البسيط والذي ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم مما ذكر ارتفاعهما في

المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود

العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعن عدمه وهذا كما ترى ليس بمحل وتحقيق المقام ان نقيض الوجود

في المرتبة

في المرتبة سلب الوجود عنهما على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق وكذا السلب فيهما اعني النفي المقيد بسلب الوجود
فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيهما على الطريق المذكور فقال الجمع لرفع
النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيهما من حيث لا يدريه مع ان انتفاء سلب النقيضين ليس بحصول
طرف من الطرفين بل هو في نفسه محال في اي طرف كان لما شهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في
طرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الطرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الطرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق
سلب الوجود فيه عند نفي السلب عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى السلب المرتبة عنهما فناش
عن اشتباه احد معنى العدم بالمعنى الآخر لان الكلام هيهنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي
المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبها عنه وهو خلف ضرورة
امتناع خلو الوجود والعدم اما يكون له امر ولكن لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع
الى سلب المرتبة عن المعلول بخصوصه وسلب سلبها عنه ايضا قوله لعلك تقول اه ايراد على ما ادعي من تقدم العلة على
الوجود بناء على تقدم المعروض على العارض حاصله انه اذا كان مرتبة المعروض وهي الماهية متقدمة على مرتبة العارض
وهو الوجود مثلا فلا يكون العارض في مرتبة المعروض بحكم التقدم فلا بد ان يوجد عدم العارض في تلك المرتبة والا
يلزم ارتفاع النقيضين فيها وهو محال وبعد ما ثبت ان العدم كالوجود من العوارض ايضا فيتقدم مرتبة المعروض

عليه الخ فيلزم الاستحالة المذكورة لزوما ظاهرا وقوله فنقول اه جواب عن الايراد المذكور حاصله ان نقيض
الوجود هو السلب البسيط وهو ليس من عوارض الماهية حتى يلزم تقدم الماهية عليه والذي من العوارض هو السلب الثابت
وهو ليس نقيضا للوجود العارض في مرتبة المعروض فالاستحالة غير لازمة وقوله ولئن اه جواب آخر تقريره انا لا
نسلم انه اذا لم يوجد العارض في مرتبة المعروض يوجد عدمه وما ذكره من لزوم ارتفاع النقيضين قلنا ان اراد
ارتفاعهما في المرتبة وهو جائز لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما ضرورة ان معنى كون العارض في مرتبة المعروض
هو كونه معروضا وكذا حال كون العدم في مرتبة المعروض كونه معروضا ولا شبهة في انتفائهما فيما نحن
فيه الا ترى ان ارتفاع وجود المعلول وعدمه عن مرتبة العلة ممكنا يرجع الى ارتفاع العلية عن وجوده وعدمه بمعنى انها
ليست علة لهما وان اراد به غيره فهو محال فانه لا يجوز لكن لا يثبت شيء من النقيضين وقوله تحقيق المقام اه يريد ان للجواب
الثاني وتقويه للجواب الاول وتفصيله ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا على طريق النفي
المقيد فان نقيض الوجود سلبه لا السلب المتصف بكونه في تلك المرتبة ولا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز
ان لا يكون الاتصاف بالوجود ولا الاتصاف بالعدم في تلك المرتبة فسلب الوجود في مرتبة معينة لا يستلزم الاتصاف
بالعدم في تلك المرتبة فالقول بنفي الوجود في المرتبة بعينه القول بتحقق نقيض الوجود فيها على الوجه المذكور فلا يتصور
ان لا يكون الوجود في المرتبة شيء ولا عدمه في تلك المرتبة لانهما نقيضان لا يجوز ارتفاعهما معا ومن ادعى الارتفاع

فقد تحقق

فقد تحقق عنده ارتفاع وجود العارض في مرتبة المعروض كما هو التحقيق فقد اعترف بتحقق احد نقيضين حيث

لا يدري وبانه لم يزعم من رجوع ارتفاع النقيضين في المرتبة الى ارتفاع المرتبة عنهما لم يتسامح باشتباه معنى العدم

المراد بالمعنى الآخر منه لان الكلام في سلب الثابت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد وبينهما بون بعيد والحق

في الاول يرجع الى المسلوب وفي الثاني الى السلب فسلب النقيضين في المرتبة في الحقيقة راجع الى سلب المرتبة عن

احد النقيضين وسلب سلبهما عنه لان الوجود في المرتبة نقيضه سلب ذلك الوجود سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه

سلب المرتبة عن الوجود سلبا بسيطا فاذا فرض سلب العدم اللازم عن المرتبة كان مرجعه سلب سلب المرتبة عن الوجود بخلاف ما لو

كان العدم بمعنى السلب العدولي اعني السلب الثابت لان مرجع ارتفاعهما حينئذ سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت ولم يظهر

معنى العدم على هذا سلب المرتبة حتى يرجع سلب العدم الى سلب سلب المرتبة عن الوجود ومرجعه سلب المرتبة عن اللاوجود ومحصله حاصل

ان رجوع ارتفاع الوجود والعدم في المرتبة الى ارتفاع المرتبة عنهما انما يلزم لو اخذ السلب المقيد فانه حينئذ سلبا ثابتا والثبوت

في المرتبة عبارة عن كونها على المرتبة او جزءها فلا تناقض الثبوت المقيد كما هو المحقق الثاني واما الواحد بمعنى سلب المقيد فانه يرجع

الى ارتفاع المرتبة عن الوجود وعدم ارتفاعها عنه لانه اذا رجع احد النقيضين الى شيء رجع الآخر الى ما يناقضه فاذا كان

مرجع ارتفاع الوجود في المرتبة الى ارتفاعها عن الوجود فلا محالة كان مرجع الثبوت الوجود في المرتبة الى ثبوت المرتبة له وقد صح ان

نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة اعني العدم فيها فيلزم من ارتفاع الوجود عن المرتبة وارتفاع ارتفاعها عنه

وهو فاسد فانه ايضا وفي هذا الطرف لكان ارتفاع النقيضين لا يجوز في طرف دون طرف بل هو مستحيل في نفسه

في اي طرف كان فان نقيض الوجود في المرتبة ارتفاعه فيها واذا ارتفع هو فقد وجد نقيضه لكن لا على طريق ثبوت ا..

على طريق سلب الثبوت الا ترى ان نقيض كون الجسم في مرتبة ذاته ابيض انه ليس في مرتبة ذاته ابيض فاذا ارتفع الاول الوجد

الثاني لا محالة نعم لا يصدق كونه في مرتبة ذاته لا ابيض فانه ليس نقيضا له فليس هذا ارتفاع النقيضين كما زعم المحشي الثاني وجوده

كيف وقد ثبت بالسند لا يستحيل ارتفاع النقيضين في نفسه ولو في المرتبة بمعنى ارتفاع النقيضين في المرتبة باطل لانه يرجع الى اجتماعهما في تلك

المرتبة ضرورة وجود سلب الوجود في تلك المرتبة عند انتفائه وتحقق سلب سلب الوجود عند نفسه الى ما جمع النقيضان اي السلب وسلب السلب

السلب في تلك المرتبة وهذا هو اجتماع النقيضين المستحيل والمستلزم للمحال محال فارتفاع النقيضين محال وقوله فلسلب وجود المعلول

اه اشارة الى ما صدر عن كثير من العلماء في دفع ما اورد على ما ذكره الشيخ ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وما هو للشيء بحسب نفسه

اقدم مما يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات فان الليس للمعلول في نفسه يكون ليسا كما انه ليس له ان يكون ايسا ضرورة

احتياجه في كلا طرفيه الى العلة والدفع ان وجود المعلول لما كان من وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم ونقرر ساده انا نمنع وجود المعلول

عن علته انما يقتضي ان لا يكون الوجود له في مرتبة وجود العلة لا ان يوجد عدمه فيها لسلب وجود المعلول في مرتبته وعدمه فيها يرجع

الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه بناء على ان نقيض المقيد رفعه لا الرفع المقيد كما فصلناه واوضحناه في حاشية الحاشية

والتحقيق ما افاده المحشي في حواشي المواقف من ان التناقض كما يطلق على اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته

صدق

صدق كل لذين الامرين ويقع بين القضايا لكن يطلق على كل مفهوم يحصل فيه غاية التباعد عن المفهوم الاخر ويستعمل في النقيض كما

يقال النقيض المساوي ونقيض المساوي متساويان فلو اخذ النقيض بالمعنى الاول فلا شبهة في امتناع ارتفاع النقيضين في المرتبة ضرورة امتناع

كذب ارتفاع قولنا المبتدأ في حد ذاته موجود مع ارتفاع قولنا المبتدأ في حد ذاته ليس بموجود بل لو ارتفع واحد منهما صدق الاخر

لا محالة واما لو اخذ بالمعنى الثاني كما هو الظاهر من كلام المجيب الوجود في المرتبة وسلب الوجود فيها بناء على الراي كون سلب

العارض في مرتبة المعروض فلا استحالة في ارتفاعهما فان ارتفاعهما راجع الى ارتفاع المرتبة عنهما لا الى ارتفاع ما هو نقيضان لو اخذ من مرتبة

بناء على انه اي ارتفاع الثابت وسلب الثابت عن الموضوع الموضوع ارتفاع النقيضين بل الحق وهو ان جميع المحمولات

السلبية الا الايجابية مسلوبة عن مرتبة المبتدأ ح يرجع الجواب الثاني الى الجواب الاول الا انه اسعاد عنه لان الحمل لم يقع على التاسيس ليس

فان قلت التقدم اه حاصل ان التقدم منحصر في اقسام الخمسة المشهورة اعني التقدم بالزمان والتقدم بالشرف والتقدم بالعلية والتقدم بالطبع القابلين

والتقدم بالرتبة وتقدم المعروض على العارض ليس شيء منها اما الاول والاخير فظاهر واما الثاني فلان التقدم بالعلية هو ارتباط مصحح لحمل

وجعلها بشيء فيوجب المعية لا انه في مرتبة وجود العلة المؤثرة وكذا التقدم بالطبع فانه ارتباط مصحح لحمل القابلين وهو ليس بين شيئين في مرتبة واحدة منهما عنها

في الشيء وعلة الناقصة في شيء من ذلك بين العارض والمعروض وكذا التقدم بالرتبة فانه يصح فيه وقوع كل منهما مقام الاخر والاتباع

قلت هذا التقدم حاصله انه لو ان التقدم بحسب الوضع منحصر في الخمسة المذكورة بالاستقراء وما سواها التقدمات من جملتها التقدم

المبني على الوضع وتحقق هذا التقدم ان العارض بكونه زائدا على المعروض يكون تابعا له البتة ولا شبهة في ان التابع متاخر عن المتبوع بالعرض والمعلول

ما خرج الى الوجود والا لزم التسلسل المستحيل او الدور وقد سمى الشيخ هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم التقدم بحسب الحقيقة

وكذا الحكم في تقدم وجود الاجزاء على نفس الكل وكذا تقدم الامكان على الوجود فجملة اقسام التقدم بحسب الوجود كما بين في

موضعه خمسة واعلم ان انحصار التقدم في الوجود في الاقسام الخمسة المذكورة انما هو على رأي الحكماء واما المتكلمون فقد زادوا

قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وسموا التقدم بالذات وبعض المتأخرين القائلين بحدوث الدهر

ازدادوا قسما آخر وهو السبق الدهري بالدهر وتحقيق ما فيه لا يليق بهذا المواضع فاطلب من كتب الحكمة هذا   واجاب بعض المحققين

اذ هو المحقق الدواني في حواشيه القديمة وتقرير كلامه على وجه يتبين احد بما يتبع كون الصورة العقلية كيفا نفسانيا مع ان الجوهرية

والعرضية انما هي من اقسام الموجود في الخارج ولذا اوردوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج فعدم ابائها الكيفية انما هو من قبيل

المسامحة تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فان ما هو الموجود في الخارج في موضوع فالصورة الذهنية والكائنات في الذهن بالفعل في موضوع

هو الذهن لكنه لا يوجد في شيء منها اي ان للكيف معنيين من مقولات العرض بمعنى الاول الموجود بالفعل في الموضوع غير قابل للقسمة

والثاني من شأنه وجوده الخارجي الوجود في الموضوع مع عدم قبول القسمة والمقولة هو الكيف بمعنى الاول وان الكيف بمعنى

واحد ومقولة انما هي بالنسبة الى الاعراض التي من شأنها وجودها الخارجي الوجود في الموضوع وهذا اقرب الى العبارة وبعيد الجواب

بهذا الاشكال بجميع تقاريره كما لا يخفى على من له فطانة   وهذا الذي كما تراه هذا ظاهر فان القوم عرفوا العرض بالموجود

في الموضوع وقسموا اقسامه وانواعه ولم يخصصوه بذلك الموجود الخارجي فلقول ان بعضها داخل تحت مقولة

والمو

العرض على سبيل التحقيق وبعضها على سبيل المسامحة فلا بحث له فافهم قوله انقلاب بعض الاعراض اه وهو المميز او الشيء مجردا او

وهذا الجواب احد احتمالي كلام المحقق الدواني فان حاصله ان الكيف يطلق على معنيين احدهما عرض عام غير قابل القسمة والنسبة ولا بحيث

لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير وبهذا المعنى عرض عام وثانيهما هيئة اذا وجد شيء في الخارج كانت في موضوع ولا يكون

تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة ولا النسبة وبهذا المعنى من عوالي الاجناس فالصورة الحاصلة في الذهن

الجوهر يكون جوهرا وكيفا بان لا يكون كلاهما مقولة بل يكون احدهما جنسا والاخر عرضا عاما فالمحال الاشتراك بجميع المقولات

بعد تسليم ان العموم اه فيه اشارة الى انه يتوجه عليه اولا انه لا يلائم كلمات القوم فانه لا يظهر من كلامهم ان للكيف معنيين

باحدهما عرض عام لما تحته وبالاخر من عوالي الاجناس وغاية ما يظهر من كلام الشيخ في عيون الحكمة ان للعرض معنيين احدهما الموجود

في الموضوع والثاني هيئة اذا وجد في الخارج كانت في موضوع وحكم بمنافاته للجوهر بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول وادرج العلم تحته

بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فتوهم هذا المحشي ان للكيف ايضا معنيين والعلم عندهم ليس مندرجا تحت الكيف القول وكذا احد وجد

تقسيم العرض الى هذه المقولات التسعة بعد ذكر هذين المعنيين له فزعم ان تلك المقولات ايضا معنيين وليس الامر على ما زعم بل للكيف معنى واحد

بحسبه يقابل الجوهر كما لا يخفى على من تتبع كلام القوم يشكل بالصورة الجزئية اه لعدم لما النسبة الانقسام فلم يصدق عليهما الكيف بالمعنى الاول

جعله عرضا عاما ايضا لاعتبار عدم النسبة والقسمة فيه ايضا الا ان يراد بعدم اقتضاء القسمة والنسبة انه لا يكون بحيث يقتضي المحل بالقسمة

او يغير والنسبة بسرعة وظاهر ان الصورة الذهنية ليست من هذا القبيل ودفعه عدم قبول الجزئية القسمة [illegible] النسبة بينهما

الاشياء او احصلت في الاذهان اه هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين كصاحب الافق المبين وتلميذه صدر الشيرازي والمحشي

والمحقق وحاصله منع اتحاد العلم والمعلوم فان العلم عبارة عن وصف حاصل للنفس عند حصول الصورة وهذا هو مبدأ الانكشاف للمعلومات

لها ويتعلق بالصورة تعلق اللازم والملزوم فيحمل عليها حملا عرضيا كحمل الكاتب على الانسان لكونه وصفا محمولا في الاذهان فقط كيف

فانه لو كان محمولا على الصورة ذاتيا لكان يصدق عليها في الخارج ايضا اذ الذات والذاتيات لا تختلف باختلاف الوجودات فتحقق مثلا

لا ان انه صورة علمية وعلم وذلك لا يطلق عليها في الوجود وبهذه العلاقة الوصفية قد يطلق العلم على الصورة اطلاقا عرضيا مجازا فيقال العلم

والمعلوم متحدان بالذات بمعنى ان ما صدق عليه العلم اعني الصورة متحدة مع المعلوم ولا شك في ان هذا الوصف العارض للصورة

في الذهن من مقولة الكيف يصدق تعريفه عليه فهو ليس متحدا مع المعلوم بل مغاير له والذي يتحد مع المعلوم هو المعنى المجازي اعني الصورة

الحاصلة ولا يلزم انها بالنوع لماهية حصولها ان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض واعترض عليه سيد المحققين قدس سره انه ان اريد بالحمل الحمل

بالمواطاة كما هو السابق الى الفهم فلا نسلم حمل هذا الوصف على الحاصل في الذهن بهذا الحمل والا لصدق مقولة الكيف عليه ايضا ولو

قيل انه لا مضايقة فيه لان هذا الحمل عرضي قلنا فعلى هذا يكون عد الصورة الذهنية كيفا على سبيل المسامحة فيرجع الى جواب المحقق الدواني

ولم يبق جوابا على حدة وان اريد الحمل الاشتقاقي فيقول هذا الوصف قائم بالنفس او بالصورة الذهنية على الاحتمالين فهو امر

منفصل موجود في الذهن قائم به كقيام الصورة فهو ليس بالتبيح قول ذا المنافاة جمع بين المذهبين على الثاني يلزم ان لا يكون

النفس عالمة لقيام العلم بما حصل فيها فتصير الصورة عالمة وذلك باطل وبالجملة جميع ما اورد المحشي على الطوسي يرد عليه ايضا

ومن جاء بعده من الفضلاء اختار لدفع هذا الاعتراض مسلكا فاختار انه قدس سره في حاشيته على هذا الكتاب الشق الاول من الترديد
الثاني وقال ان قيامه بالنفس هو قيام الصورة بها بحكم الاتحاد الوجودي بينهما وهو نحو من القيام كاف لحمل المشتق الذي
هو العالم عليها ولا يلزم كون الصورة عالمة لان العروض الموجب للحمل الاشتقاقي هو الحلول لا مطلقا وفيه قدح فان المحشي الخفري عن
راي الشارح التجريد بان الشارح نزع قيام الوصف مغايرا لوجود الصورة والمحشي نزع وجودهما واحدا فيلزم على الشارح ان
الصورة كافية في الانكشاف فلا حاجة الى الوصف لا المحشي فان حصول الصورة للذهن هو بعينه حصول الوصف فكفايتها كفايته
وهذا الوصف اذ هو من لوازم الصورة لا يمكن حصولها للنفس بدونها وانت تعلم ان هذا الجواب مما لا محصل له فان هذا الوصف والصورة كما
نص عليه المحشي متغايران بالذات فلا يمكن بينهما الاتحاد الوجودي بمعنى ان يكون وجود واحد قائما بهما ضرورة امتناع قيام عرض واحد
بمحلين فان الوجود من المعاني التي لا تتحصص الا بالاضافات فمع تعدد المضاف اليه لو لم يتعدد الوجود لم يكن هذا الوجود قائما بهما لزم قيام عرض واحد
بمحلين وان قام بالمجموع فلم يكونا موجودين بل الموجود هو الصورة وهو وصف منتزع عنهما فان العلم لا غير والكلام المذكور امر اخر فان الصورة
هو العلم فيكون الصورة عالمة اذن النفس وبالجملة هذا المسلك ضعيف جدا وقد اختار بعض تلامذته مسلكا اخر وقال سمعت منه قدس سره
وهو الذي اختار الشق الاول من الترديد الثاني بانه اذا حصل الشيء في الذهن فبعد حصوله فيه يحصل حالة انكشافية بحصول الصورة
الا بحصول الشرائط ويوجد ههنا بديهة لا ينكرها احد وهي مغايرة للصورة البتة وقائمة بالنفس قياما انضماميا كقيام سائر الكيفيات
من السرور والغموم فيكون النفس عالمة بها ولا بالنسبة الى الصورة الحاصلة لا بالقيام فيهما كما بين شاكليتهما بالنسبة الى النفس

يلزم كون الصورة عالمة بل كيفية عروض احد المتعارضين لشيء واحد الى الآخر فالصورة وتلك الحالة كلتاهما بالنفس وبنفس هذه العلاقة

من الاتحاد الحلولي يصح حمل احدهما على الآخر لكن لا بشكل وصف بل بالعرض وهذا الحمل لا يوجب كون الصورة عالمة بل المستند في هذا الحمل بالذات

هو القيام وهو بالنفس لا بالصورة وعلى هذا فاندفع الاشكال فانا اخترنا ان الحالة الادراكية قائمة بالنفس مثل الصورة فيحمل

على النفس المدركة والعالمية بالذات لقيام مبدء الاشتقاق بها بخلاف الصورة فانها لا تحمل عليها هذا الحمل فانه لا علاقة بينهما غير

حلولها في امر واحد وهو النفس وذا لا يصح الحمل بالذات فلا يلزم كونها عالمة ولما كانت تلك الحالة مغايرة للمعلوم لا يلزم كون

شيء واحد جوهرا وكيفا واما الصورة فمباينة لدى الصورة جوهر مبدء الوصفية والقول بانه لا يصح حمل تلك الحالة على الصورة وهي جوهر محمول عليها

فيلزم حمل الجوهر على تلك الحالة بناء على ان المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك مندفع باشتراط نحو الحمل فان حمل تلك الحالة على

الصورة حمل عرضي وحمل الجوهر على الصورة ذاتي فلم يلزم اندراج الاندراج تحت جنسين عاليين نعني الجوهر والكيف وانت تعلم انه لا شبهة في اتحاد بكونه

هذا التقرير من التقرير الاول ذكره في غاية الدقة والمغايرة الا ان الاشكال بعد باق فان هذه الحالة لما قامت بالنفس وكذا الصورة

والاول مغاير للمعلوم والثاني متحد معه ومبدء الانكشاف هو الاول دون الثانية فيرجع هذا الى القول بالشبح والمثال فان القائلين بالمثال

يقولون الحصول في الحصول امر مغاير للمعلوم مبدء للانكشاف فيلزم الجمع بين المذهبين ظاهرا فانه على هذا حصل في النفس وقام امران احدهما

احدهما يغاير المعلوم والآخر متحد معه ومبدء الا يصح توجيها للقوم فانهم مصرحون باتحاد العلم والمعلوم وقد ظهر ان اطلاق العلم على

الصورة بالمجاز والمسامحة فكذا صدق الكيف عليها الصورة فيرجع الى قول المحقق الدواني ولم يظهر جواب شاف بالتحقيق على انه اي حاجة الى ما

الم

فالمخصص لها

قوله اما بالتخصيص برأسه وفيه ما فيه اذ ح اما يجاز التخصيص مرة واحدة وان يحصل ركيك اللفظ اذ يحتاج المعنى الذي [illegible] الحصولي والحالة على [illegible]

اما بتصور بان يخصص بالحصولي او الذهني بالحالة او بالتكلف فيما يخصص برأسه بحث المعنى والحق ان التخصيص برأسه بلا ضرورة ممتنع لكن التخصيص [illegible]

بلا ضرورة الشائع بهذا ارشد فافهم قوله [illegible] فصفا بها الفاضل [illegible] الذي [illegible] ذلك الداد [illegible] بها [illegible] ضرورة

والكاف [illegible] الصدق [illegible] كان [illegible] قوله والاعتراض فيه كان المعترض [illegible] الحصولي والحضوري [illegible]

من العلم والذي هو العلم الذي هو الحضوري [illegible] الموصوف فان ورد عليه ان الحضوري [illegible] ممنوع بل المعلوم المحضر المسند [illegible] لحفظ الحضوري

نفسه وعلم [illegible] بنفسها وعلم الصفات [illegible] ولذا ذكر بلفظ النحو ان [illegible] التقسيم مطلقا [illegible] كان او [illegible] النحو [illegible] لا [illegible] في [illegible]

ثبات وحدة [illegible] العلم الحضوري [illegible] الحضوري الشامل [illegible] القدر الذي ذكر [illegible] قوله فافهم [illegible] قوله المنسلك [illegible]

[illegible] في مصداق العلم والعلية في الحضوري [illegible] فالصورة العلمية [illegible] انكشاف [illegible] علم [illegible]

[illegible] بالاعتبار الثاني [illegible] قوله [illegible] ما ورد [illegible] وجوه [illegible] ينتقض

بالتصور التفصيلي [illegible] الكاف [illegible] افراد [illegible] واقول [illegible] الممنوع [illegible] عندهم [illegible] احد [illegible] التحقيق

بالنوع والاقتضاء [illegible] المقسم [illegible] التخصيص [illegible] الشمول للتصور والتصديق [illegible]

[illegible] الحضوري [illegible] القسمين فاذا [illegible] كيف [illegible]

امر الكليات [illegible] جزئيات متعددة [illegible] العلمي المسند [illegible] العلم افراد [illegible] العلم المتعلق بالصورة العلمية [illegible]

والعلم المتعلق بالصورة التصديقية [illegible] فان الصورة العلمية [illegible] الصورة او [illegible] التصديق [illegible] وكذا العلم

المتعلق بها قوله [illegible] قوله [illegible] ان [illegible] ذلك ان [illegible]

[illegible] في الحضوري [illegible] المصداق [illegible] قوله [illegible] الحضوري [illegible]

[illegible] الحضوري [illegible] الحضوري فقط [illegible] وقد [illegible] ان العلم [illegible]

[illegible] بالكليات [illegible] والحضوري [illegible] الحضوري [illegible] الحضوري [illegible]

بمعنى الحاضر عنده بحسب الذات المذكور وما لا تقتضيه من معنى مبدأ الانكشاف وعلم الباري تعالى بالممكنات انما هو حضوري بالمعنى الاخير و

لا ينتقض عليه وجود شيء ولا انحصار في الحضوري ولا يخفى عليك ان السؤال والجواب متنافيان لانها فان الحضوري في علم الواجب

ذاتها هو الحضوري العلمي فيه الوجه الحقيقي عنده بل لان الوجه الحقيقي اعني بمعنى مبدأ الحضور ... الا انا للممكنات ... وجود

و... الوجه ... بمعنى ... والحاضر في وجوده بالوجه المصدري الانتزاعي في وجوده نفس الذات او هو علم حضوري بالحضور بمعنى عنده كل

علم لسلسلة الممكنات حضوري القائم بالحضور بالوجه الحصولي يعني وجه للواجب الذي هو علمي وجه عنده فكان الحضوري

بمعنى الحاضر عنده بحسب الذات المذكور لتحقيق الحضور لك بمعنى مبدأ الانكشاف والصادر الحكم للعلم بهذا المعنى

على الوجه الممكنات بمعنى الوجه المصدري لهما والا بالمعنى الحقيقي فلا ...له عليه ... ضرورة ان العلم ... نفس هذا

لان الواجب ... ان العلم الاجمالي عنده ولذا سمي اجماليا يكون مبدأ الانكشاف فيه ... ان ... وهذا الواجب

كما ستعرف فاذن ... هذا العلم الاجمالي ... فانه ... هو الحضوري ... التحقيق

... على البصيرة ولا ... هذا ... بعض ... حيث وقع في هذا الكتاب ... ولا ...

وقد ... للاعتبار ... طلاء ... ذلك ... وقد قال العضد ... ملا ... في ... كلام ...

... المراد ... اللساني المحقق في ... هذا الفرد فالتعبير بالتحقيق بان ... التقسيمية ... لا ... حكم

بالمعنى ... عند المحقق ... هذا الاعتبار ... لا ... القول ... على ... القول

بان ... الاعتبار ... المعقول ... الذي ... هذا الرأي صحيح ... المحقق

فالا ... عظيمة ... الى ... ضعف ... الدليل ... فيه ...

... ان ... الثلاث ... لا يرد على التقدير ... الزماني ... الامر

... التقدير ... العلم ... ولا ... اصلا حتى يقال

... لا يرد ... التقدير ... الذي ... العلم ... الزماني ... فيرد ... قوله ... فيه

... العلم عنده فكان ... ان يقول ... الذي ... العلم ... الذي هو العلم وذلك ... الممكنات ... ولا

... ان ... العلم ... الذي ... العلم ... الممكنات المعلولات ولا

... لها ... العلم ... المتقدم ... هذا ... ولا ...

قوله بل اذا كانت الحقيقة فان قلت العلم الحصولي عبارة عن الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية والذات الملحوظة مع الحقيقة عندهم [illegible]

فيلزم ان يكون العلم الحصولي اعتباريا فلا يكون صفة للنفس وقد تقرر [illegible] على [illegible] خلاف ذلك كما يتحقق

فيما بعد قلت الحقيقة في الحصولي في التعبير والعنوان والمعبر عنه هو الامر الحادث في الذهن المركب من القائم [illegible] ثم عنه التعبير

لقيامه انه صورة مكتنفة بالعوارض الذهنية ومن ثم قيل ان العلم الحصولي مركب خارجي وصفة للنفس فالعلم المتعلق

بهذا المعنى التعبيري حصولي لكونه اعتباريا والعلم المتعلق بالمعبر عنه الذي هو الصفة للنفس حقيقة حضوري فان قلت

فعلى هذا يكون مصداق العلم والمعلوم في الحصولي امرا واحدا كالحضوري قلت كلا بل مصداق العلم هو الصورة القائمة في الذهن

المركبة من الحقيقة [illegible] والمعلوم الصورة المركبة [illegible] وهي التي يعبر عنها بالحقيقة من حيث هي فالمغايرة في الحصولي

في المصداق وفي الحضوري بمجرد التحقق [illegible] قوله فان العوارض الذهنية [illegible]

لبساطة العلم لان المعلوم [illegible] المتعددة فالعلم المتعلق [illegible] ضرورة اتحاد العلم والمعلوم بالذات في الحصولي

بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيمتنع تركيب العلم كما وقع في الحاشية [illegible] العقل

المركب في القوى العقلية [illegible] المعقولات ووجود العلم بها [illegible] لبساطة العلم لبساطة المعلوم [illegible]

قد [illegible] قوله لكن نعم الصورة اعلم ان الصورة قد تطلق على الشيء باعتبار الحصول العقلي فقط

وقد تطلق على [illegible] فمن [illegible] بالمعنى الاول يعم الحضوري [illegible] ولعل بهذا المعنى عمم المحقق الدواني

في شرح التهذيب الصورة على الحضوري كما يشهد به تفسيره العلم بمطلق الصورة الحاصلة عند المدرك وبالمعنى الثاني تختص بالحصولي

فقط ولا يتحقق في الحضوري اصلا كما بينا فيما ذكرنا انه لم يقع منه في كلامهم [illegible] تعميم الصورة [illegible] اردنا منه ازاحة [illegible]

منهم تعميمها بالمعنى الثاني لا مطلقا حتى يتوهم انه قد وقع في كلام المحقق [illegible] ومنهم المحقق الدواني فكيف على البصيرة ولا يسمع

الهوى قوله منه عفو الله [illegible] ما ذكرنا [illegible] في تقرير الاعتراض [illegible] ولما كان هذا المعنى [illegible]

اذ كان ذلك لا يخلو عن تكلف [illegible] ان مقصود هذا البعض [illegible]

المطالبات او ابداع [illegible] الدور [illegible]

الغير المتناهية بالفعل على هذا التقدير كما هو الظاهر [illegible] هذا الكتاب والحاشية فلا نطيل [illegible] الكلام [illegible]

في ذلك ليس لما تقرر من ان مراد الشارح هاهنا هو وجه الصدق العرفي المشتمل على التفاوت وتسمية الكل على تقدير حدوث [illegible]

وذلك لان حمل المطلقات [illegible] بل ان يتحقق الامر [illegible] بالفعل [illegible] قوله

على ان النفي كما في [illegible] والعدم فان نفي الوجود [illegible] والعدم عدم [illegible] فافهم فقد [illegible] الشارح اليها الضعف [illegible]

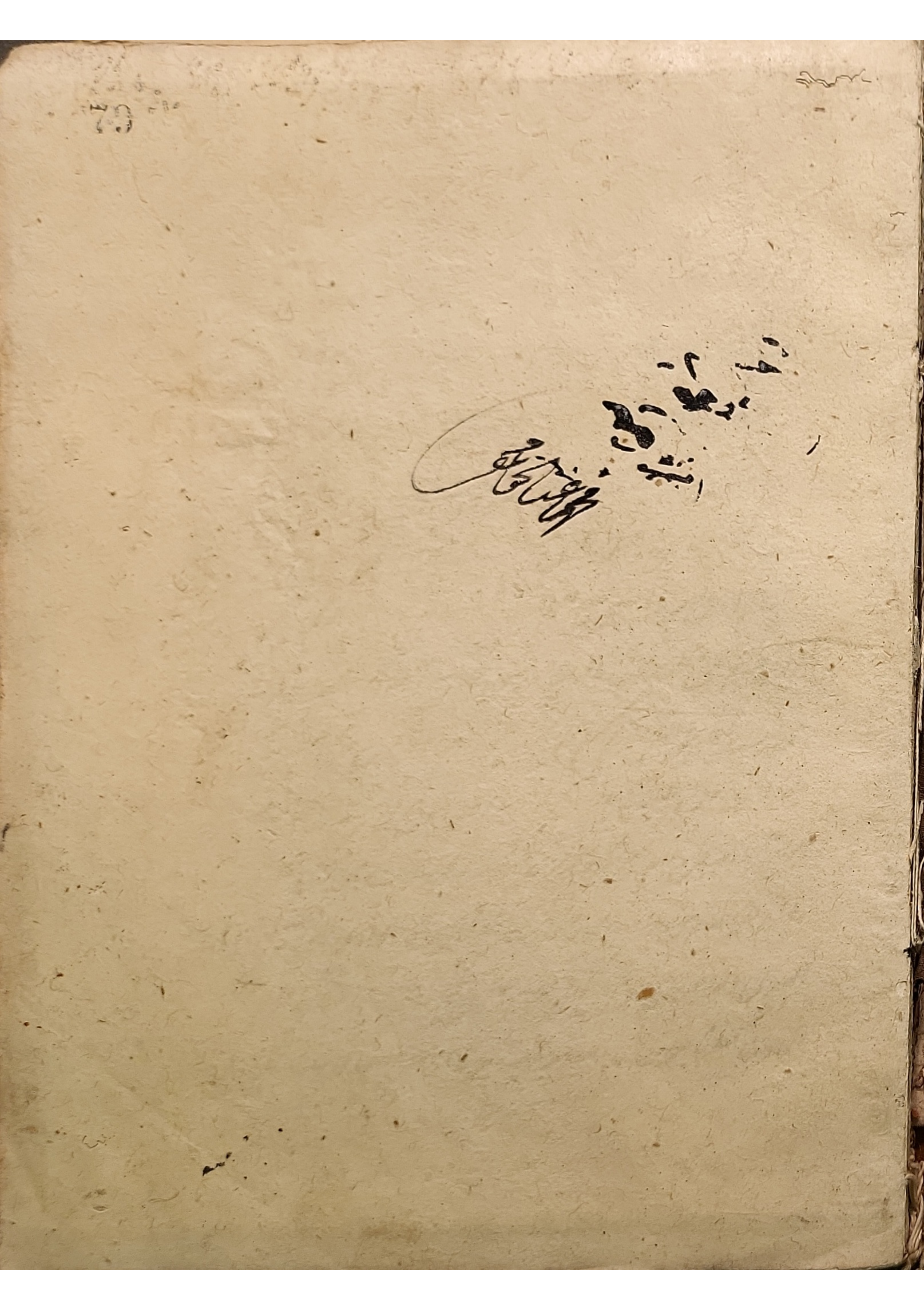
اما اولا فلانها [illegible] الشارح [illegible] التوجيه المذكور واما ثانيا فلان اسم الاشارة [illegible] المجموع [illegible] الغير

المتناهي غير [illegible] ان يكون اعتبار [illegible] فلا يلزم [illegible] المجموع [illegible] على اعتبار المعتبر ولا يلزم [illegible] الاعتبار

لا فلا يلزم وجود المجموع فضلا عن المجموع ولو اعتبر مجموع لا يلزم اعتبار المجموع [illegible] ولو اعتبر المجموع [illegible]

الا بحسب [illegible] الاعتبار لا يخرج من القوة الى الفعل اذ العقل لا يقدر على اعتبار ما لا يتناهى مفصلا

فلا [illegible] بعض المحققين من ان التطبيق الذي [illegible] المتناهي [illegible] فتامل [illegible]





تقدير ارادة المعلوم بالموصوف يلزم عدم صدقه على علم المعدومات ان اراد بالتحقق التحقق
الخارجي وكون العلم غير الحاصل في الذهن ان اراد به الذهني ويمكن ان يختار الشق
الاخير ويقال ان المحصل الاعتبارين الاول اعتباره من حيث هو هو وهو المعلوم الثاني
اعتباره من حيث الانكشاف بالصورة الذهنية وهو العلم فعلى هذا لا يلزم ان
يكون العلم غير الحاصل في الذهن فالحق ما عرفت من ان المعلوم لا يلزم ان يكون موصوفا
بالعلم الان مراد ما يتعلق به العلم تعلقا وقوعيا وهو اي العلم الذي يتحقق
كل فرد منه بتحقق الموصوف بالذات ليس الا العلم الحصولي مطلقا وهو يكون
على ضربين احدهما العلم القديم كعلم المجردات بغير ذواتها ولا يكون فيه الا البعدية
بالذات دون البعدية بالزمان والا يلزم ان يكون في مرتبة من مراتب
الواقع عارية عن العلم مستعدة له ثم يصير متصفة به وهو مخالف لما تقرر في مداركهم
ولما دون بقواعدهم من براءتها من شوائب الامكان الاستعدادي الى منبعها
الهيولي ولذا يقولون ان كل كمال ممكن للعقول فهو واجب لها وثانيهما العلم
الحادث كعلمنا بغير ذواتنا وصفاتنا وفيه بعدية بالزمان ايضا لما ثبت في

[illegible]

واستفادتهم من اثبات مرتبة العقل الهيولاني التي تكون النفس فيها خالية عن
العلوم والمعارف ثم العقل بالملكة ثم وثم الى ان يصير المعقولات
مشاهدة فهذا ايضا شاهد ان علمها بنفسها ذاتيا ومقارنا وعلم حصولي حادث واياك
وان تظن ان البعدية الذاتية تكون في الحضوري ايضا لان القبلية الذاتية
هي ان يلاحظ المتقدم القبل اولا ثم يلاحظ البعد وكل موصوف مقدم على صفته
بنية التقدم وان كان في نفس الامر معها عينية وذلك لان المراد تحقق البعدية
والقبلية في مصداق العلم والعالم لا في مفهومهما وما تتوهمه من تحقق البعدية
في الحضوري ليس الا في مفهومهما ضرورة ان في المصداق عينية بحتة لا تتصور بالنظر
اليه قبلية وبعدية اصلا فان ذات العالم هو العلم لان العلم هو الحاضر عند المجرد وذات
العالم في مرتبة ذاته وعالميته حاضرة عنده على ما سيأتي من ان بين العلم والمعلوم
والعالم في الحضوري اتحادا لا بالذات وتغاير بالاعتبار ايضا واما الذين حملوا
البعدية على البعدية الزمانية فتمسكهم اما اولا فبقوله المتجدد فانه صريح في الحادث
اولا يعد من المتجدد في كلامهم الا ما كان فيه حدوث زماني واما ثانيا فان

فان الجمهور ذهبوا الى ان التصور والتصديق منقسمان بالعلم الحصولي الحادث
والحضوري بشهادة التكثير من اهل المنظور حيث لم ينقسم الحصولي القديم ايضا ولذا
بالغ التشنيع على المحقق الدواني في الحاشية الجلالية كما يوجد في كلامه ما يومي
الى التعميم وصاحب الرسالة من حزب الجمهور فهو تابع للمشهور بدليل انه لم يوجد
في كلامه في موضع من المواضع تصانيفه ما يشعر بالمخالفة فيحمل كلام المص والمحشي
على الحصولي الحادث اخرى اما الوجوه المرجحة للتوجيه الاول فمدفوعة اما دفع
الاول بوجهين الاول انا لا نسلم ان قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور
شامل للقسمين الحصولي حتى يثبت المساواة بين الصفة والموصوف ويلزم
مخالفة المحشي حيث ادعى المساوات لانه لا يبعد كل البعد ان يقرر معنى
قول المذكور الذي يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يمكن
فيه الحضور اما عند الحكماء فلان ادراك العقول المجردة من الحواس والالات
منقسمة مادية ويوضح على ما بين في الالهي واما عند المدرك فلانه
لا حضور للممكنات عنده لان المتباين لا يكفي عند المتباين الا بواسطة الوضع

والمحاذاة والمعقول فنزاهت عنها ولو كان الحضور عنده لكان كامنا اذ لامعنى للان
كثير شى عند المدرك ولايكون ذلك كامنا وفيه ان تم التوجيه والكان
فى غاية الدقة والمتانة يمكن للقائل ان يقول ان قوله الذى لايكفى فيه
مجرد الحضور سالبة وقد عرفت فى موضعه ان السالبة قد تصدق بدون الموضوع
فمعنى العلم القديم الذى هو المعقول [illegible] انه لايكفى فيه مجرد الحضور بنفى الموضوع
اعنى الحضور بدا اما لخطر بالبال [illegible] الحال ولعل الاستحالة [illegible] بالى الحال
عادفعه وثانيها انا نسلم شمول للقسمين لكن لانسلم انه يلزم مخالفة المحشى لان
المراد بالمساوات فى قوله هو الصدق الكلى من جانب الصفة يعنى يجب ان
لايكون الصفة خاصة ومخصصة بل يكون اما عامة او مساوية واما دفع الوجه
الثانى فظاهر على من تامل ادنى تامل فان المتبادر من التجدد الحادث مطلقا
لاما اوردناه اعنى الحادث الذى يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وكان
التجدد على هذا مصروفا من الظاهر فلذا من المتبادر اورد لفظة كان و
اما دفع الوجه الثالث فبانا لانسلم ان الدليل اعنى قوله اذ التصور هو حصول

حصول صورة الشيء في العقل الذي يعم القسمين من الحصولي بحسب متفاهم العرف بقيد الحدوث
فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة يخرج عنه بهذا الصورة الكاذبة لان المتبادر من العقل
العقل البشري ولذا اتفقوا بعد اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
يعرفونهما في زبرهم بالصورة الحاصلة في العقل فقط او مع الحكم ثم يقسمون كلا منهما الى الضروري
والنظري ثم يثبتون احتياج النظري منهما الى الفكر والنظر وبهذه المقدمات يثبتون حاجة
الناس الى المنطق فلو لم يقيدوا بقيد الحصول الحدوث او بقيد العقل العقل البشري
لانتقض تعريفه منعا الصدق على الحصولي القديم الذي ليس بتصور ولا تصديق بناء على
ما زعموا واما رفع الوجه الرابع فبان المحشي ترك تقييد الحادث في قوله وما هو الا العلم الحصولي
احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة وانما فعل ذلك لتحقيق انطباق الشرح
والمتن والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة
العلمية بعد تحقق الموصوف ضرورة توقف الصورة العلمية التي هي معلومة بالحضور
على العالم لان الصورة العلمية علم حصولي وكل علم حصولي يتوقف على العالم فالصورة
العلمية متوقفة على العالم وتحققه بعد تحققه والحضوري المتعلق بالصورة العلمية

لا يكون بدون الصورة فما يتوقف عليه الصورة يتوقف عليه هذا العلم ايضا لكن
جميع افراده ليس كذلك اي العلم الحضوري ليس كذلك اي ليس بعد تحقق الموصوف
كعلمنا بانفسنا وعلم العقول بذواتها الى غير ذلك فظهر فائدة لفظة كل فرد وسقط
ما يتوهم من صدق تعريف الحصولي على بعض افراد الحضوري ثم انها مكث مشهور
وسوانه مع هذا التكلف لا يندفع عدم مانعية تعريف الحصولي اذ يصدق على العلم المتعلق
بالصورة العلمية انه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ ما من علم متعلق
بالصورة العلمية الا وهو بعد تحقق الموصوف على ما عرفت وتصدى لدفعه
الافاضل فبعضهم قالوا ان الصورة العلمية لما كانت من صفات النفس و
من الذائع المشهور على السنة الجمهور ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري
فبهذه الشهرة يعلم ان هذا العلم خارج عن العلم الحصولي المنقسم مطلقا ولا يخفى
ركاكة هذا التوجيه فاذا كانت الشهرة معتبرة عند ادخال قيد يخرجه فلم زاد
قيد كل فرد في التعريف بل كان يكفيه ان يقول علم يتحقق بعد تحقق الموصوف
اذ كل واحد يعلم ان علم الصورة خارج عن الحصولي المنقسم وقال بعضهم المراد بالفرد

بالفرد وفي قوله كل فرد منه الفرد النوعي وليس للعلم المتعلق بالصورة العلمية فرد نوعي
بالنسبة الى هذا المفهوم الكلي فان مصادقيه والكاف لتصورات وتصديقات
لكن كونها كذلك بالنسبة الى الحصولي المتعلق بمفهوم الصورة لا الحضوري المتشخص
بمصداقها وانت تعلم انه على هذا يلغو قيد كل فرد وقال بعضهم المراد بالبعدية
المذكورة بعدية يكون متعلقها نفس ذلك البعد والبعدية في علم الصورة ليس
بالنظر الى كونه حضوريا بل بالنظر الى كونه حصوليا وانت تعلم انه يلغو ايضا لفظة
كل والتقييد قول المحشي والعلم الحضوري الخ ضرورة ان البعدية المذكورة لا تتحقق
في فرد من افراد الحضوري ولبعضهم يدفع هذا الشك اعتبروا في التعريف قيد
الكلي وقالوا خرج بهذا القيد علم الصورة اذ العلم المتعلق بها وان كان بعد
تحقق الموصوف لكنه ليس امرا كليا له جزئيات بل هي افراد متعددة منه
العلم المتعلق بالمفهوم الكلي امر كلي لكن هذا المفهوم علم حصولي قال هذا المجيب
قدس سره نقطة بهذا الجواب الثاني لهذا الشك اذ مبناه على ان

[illegible]

علم الصورة امر كلي له افراد شخصية فحينئذ نعترض على الجواب الثالث بان العلم والمعلوم متحدان في

الحضوري فلما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء التعددية في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة

له في علمها الحضوري ويمكن ان يقال من قبل المجيب الثالث ان الصورة لما كانت لا يقتضي

ان يكون لها تعدد بحسب الموصوف لانها امر ماخوذ من الاشياء غائبة عن المدرك منطبعة في

النفس والآلات والانطباع انما يعد بالانطباع وليعنك عند فهم ذلك ما قالوا من

ان الصورة عرض وهي موجود في الذهن حال فيه ومرتبة الحال متاخرة عن

مرتبة المحل وعلم الصورة لما كان عين الصورة فتاخرها عن المدرك عين

تاخره ولهذا اسند المجيب تقرر التعددية في علم الصورة بالنظر الى كونه حصوليا

وليس غرضه ان توصيف الحصولية مدخل في التعددية حتى يرد عليه ما ذكر قال

المحشي في الحاشية المنهية لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان العلم الحادث

اعم من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين اي مرة تخصيص العلم بالحادث ومرة بتخصيص

الحادث بالحصولي من غير ضرورة قيل عدم الضرورة ممنوع والتخصيص مرتين بل

بل لمرات كثيرة عند الحاجة غير مستنكر وانما دعوى الاستنكار من المحشي من دون بينة ثم قال
فيما سمع ان قوله الذي لا يكتفي فيه بمجرد الحضور وقع صفة لقوله التحديد وقد تقرر في موضعه ان
توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص و
اوصافها مخصصة لها انتهى يعني انه لا بد ان تكون الصفات ادون في التعريف
عن موصوفاتها فهي اما اعم لان الاعم لكثرة افراده وقلة مراتبه وشرائطه اعرف و
الاخص بخلافه واما مساو والمساوي لا يكون ادون من مساويه انما رام المحشي
ترويج الترديد وتعلم ان الرأي ان النحاة وجل العربية يقولون ان الموصوف اما اخص
او مساو وظن ان المراد الاخصية والمساواة في الصدق ولم يدر انه ليس مرادهم
ذلك بل مرادهم المساواة والاخصية في التعريف قالوا اعرف المعارف المضمر ثم العلم
ثم اسماء الاشارة ثم الموصول وذو اللام كيف والتركيب الذي الموصوف فيها
اعم من صفته غير عزيز في الكلام العزيز والاحاديث الشريفة النبوية على قائلها
الصلوة والسلام وكلام البلغاء وتعريفات الاشياء كتعريف الحيوان الناطق
والرجل العالم والنفس الموجود في قول السلم التحدد والمراد بالتوضيح في اصطلاح

اهل العربية رفع الاحتمال الحاصل في المعارف وفيه اشكال اي في ابصار لا يكفي فيه مجرد الحضور
على ما لا يكون فيه الحضور اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا والوجه الاشارة
ان عدم الكفاية يكون بكون الاول ما لا يكون فيه الحضور اصلا والثاني ما يكون فيه
الحضور لكن لا يكفي كالمبصر فانه حاضر عند البصر فالابصار علم حصولي لا حضوري والالتفات
اللائق بالمجردات مدركة اذ لا حضور لها عندها وفيه بحث سيطلع عليه كما ذهب اليه
صاحب الاشراق واعلم ان في الابصار مذاهب ثلث احدها مذهب الطبيعيين وهو انه
بانطباع الصورة في الرطوبة الجليدية التي هي كالمرآة في الصفاء فاذا قابلها
متلون انطبع فيه صورته كانطباع صورة الشخص في المرآة قالوا ان المرئي بانطباع
الشبح اي مثال الشيء فلا يرد عليهم ان المبصر حينئذ الشبح لا الشيء وانه لا يلزم ان يساوي
شبح الشيء له كما يرى من الوجه في المرآة الصغيرة ما يناسب الشيء في الشكل واللون
دون المقدار فلا يرد عليهم انه كيف ينطبع الشيء مع عظمه في الجليدية الصغيرة
المقدار وثانيها مذهب الرياضيين وهو انه بخروج الشعاع من العين
على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي وبعضهم الاول بقاء صورة

ددو كند اخل رد ۱۲

الشمس زمانا ما واذا احدق البصر اليها ثم صرف عنها النظر ورؤية المبرسمين صورا لا وجود لها في
الاعيان لكن كل من هذين الوجهين مخدوش لانهما لو تما لدلا على انطباع الشبح في الباصرة
لا على ان الابصار بنفسه او يؤيد الثاني ان قليل شعاع البصر ادراكه للقريب
اشد من ادراكه للبعيد وكثير الشعاع امره بالعكس وما ذاك الا لان الحركة
تحلل شعاع الاول وتصفي الثاني ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال
وان الاجهر يبصر بالليل دون النهار والاعمش امره بالعكس فشعاع الاجهر
يتحلل بشعاع الشمس فلا يبصر نهارا ويجتمع في الليل فيبصر ليلا وشعاع الاعمش
يفيده الشمس صفاء ورقة فيبصر بالنهار دون الليل وانه قد يرى في الظلمة
نور منفصل من العين ويشرق على انف الرائي وانه اذا اغمض العين
على السراج يرى خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والسراج والجواب
لاصحاب مذهب الثاني من قبل الاولين ان ما ذكرتم على تقدير تمامه
لا يدل الا على ان في العين نورا ونحن نقول به ولا دلالة فيه على ان
الابصار بخروج الشعاع بل الحق ان آلة الابصار جسم نوراني مودع في

الجليدية يرتسم فيه بين العين والمرئي مخروطاً وهمياً يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي
من جهة الروية المختلفة عند الجليدية صغراً وكبراً ومن شان ذلك النور ان يتحرك
اذا كان المرئي بعيداً استلطف غليظة ويتخلل بلطيفة او تزريق فوق ما ينبغي
واذا كان قريباً تعقد يكون كذلك فلذلك يتفاوت الحال في روية الشي بعداً
وقرباً ويتعاكس حال قليل الشعاع وكثيره وحال الاجهر والاعمش ليلاً ونهاراً
ولعل مراد القائلين بالشعاع هو هذا والا فالشعاع عرض لا ينتقل والجسم
الشعاعي وان جاز انتقاله لكن يجوز ان يخرج من العين جسم ينطبق على
نصف كرة العالم عند فتح العين الى الفلك ثم يعود اليها عند طباقها الجفن
وان ينفذ ذلك الجسم النوري في الافلاك التي لا تقبل الخرق والالتيام
ويسري الى الكواكب ولا يتشوش بهبوب الرياح القوية حتى يقع على غير
المقابل بحسب ميل الرياح كما يكون في الشعاع ويقطعه المسافة القريبة
والبعيدة دفعة واحدة ونفوذه في الاجسام الشفافة كالبلور والزجاج
اكثر من نفوذه في المائعات المتلونة مما لا يقبله القطرة السلبية والقطنة

والفطنة القوية والملكة قد دربت مما تلونا عليك اندفاع ما يتوهم من انه لو لم يكن
مذهب اهل الشعاع حقا لبطل علم المرايا والمناظر الذي مباحثه مبتنية على خروج
الشعاع ووقوعه على المرئي على هيئة مخروط راسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي
فبعد البعيد يستدق المخروط ويضيق الزاوية ويرى الشيء اصغر مما هو عليه ثم اذا زاد
دقة المخروط وصغر الزاوية حتى صارت كالمعدوم فيبطل الرؤية وكلما قرب المرئي
المخروط وتتسع الزاوية ويرى الشيء على ما هو عليه والعظم يرى الشيء في الماء اعظم
منه في الهواء وذلك لنفوذ الشعاع في الهواء على استقامة وانعطافه في
الماء ويرى اشجار الشط في الماء منكوسة وذلك لان الشعاع المنعكس
يقع اولا على راس الشجر ثم الى ما يليه ثم وثم وهكذا الى اصلها والنفس لا اعتياد لها
برؤية الاشياء على الاستقامة تحسب الشعاع المنعكس نافذا فيرى راس الشجر
اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد وباقي اجزائه على الترتيب الى غير ذلك
من المباحث المذكورة في علم المرايا والمناظر ووجه الاندفاع ان هذه
الامور وان كانت وهمية لكن لها منشأ في الواقعة وعلى امثال هذه

لقولهم بتفاوت الرؤية

بتفاوت الزاوية

المرئي م

منكوسة م

الامور الوهمية تستنبط كثيرا من الاحكام الواقعية الا ترى ان قواعد علم الهيئة
مبنية على دوائر وقسي موهومة مفروضة في الفلك وتصور المخروطات والزاوية
والقاعدة وحالاتها لا يستدعي خروج الشعاع حقيقة بل يمكن توهمها للمهندسين
كما لا يخفى على الماهر والمذهب الثالث لصاحب الاشراق فانه لما راى ادلة صاحبي
المذهبين مجروحة مقدوحة سلك مسلكا آخر وقال ان في حالة الابصار يحصل
اضافة اشراقية بين النفس والمبصر بشرط المقابلة وارتفاع الحجب وانتفاء الموانع
فتدرك النفس والبصر انما هو واسطة محضة وآلة مجسمة لما يتعلق بها الادراك
بل كانه مودية كالمرآة التي يعرف بعكسه في الفارسية فانها يصير واسطة
ضعيف البصر بين المرئي والمبصر ونحوه وعليه انا لا نم عدم تمام المذهبين والبسط
فيه يفضي الى التطويل وقد وقع منا الاطناب والاسهاب في هذا المقام
لان المبتدئين يشتاقون في مبادي تعلمهم الى امثال هذه الاقوال
والله اعلم بحقيقة الحال قال المحشي في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره
من المحسوسات انما هو بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك كالبصر للمبصرات

9

للمبصرات والشم للمشمومات والسمع للمسموعات والذوق للمذوقات واللمس للملموسات
لا بالنسبة الى المدرك يعني النفس المجردة واللام متعلق بعدم الكفاية اذ مناط العلم
انما هو حضور المدرك عند المجرد فحسب واذا كان الامر كما ذكر فيحتاج حينئذ الى ان
يصرف الكلام اعني قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور عن الظاهر ويقال المراد بالحضور
في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور المطلق سواء كان بالنسبة الى
الحاسة التي هي آلة المدرك او بالنسبة الى المدرك ففي الابصار وان لم يكن
حضور عند المدرك ففيه حضور عند الحاسة فيصدق ان فيه حضور ولا يكفي ثم لما كان
لمتوهم ان يتوهم انه تم عليهم من الحضور بمعنى الحضور المطلق العام فعليكم ان تعمّوا
في قول المص فيما بعد واما العلم بالاشياء الغائبة عنا فلا بد من الغيبوبة الغيبوبة
المطلقة العامة من الغيبوبة عن الحاسة والغيبوبة عن المدرك فيلزم ان
يمكن العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وذات العالم وصفاته
ايضا بحصول الصورة مع انه ليس كذلك دفعه بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا
اي في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور تعميم الغائبة في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد

فش

كد
الدا

بالابصار الغائبة عنا الخ فتدبر بل المراد منه الغائب عن المدرك مطلقا فان قلت
بالغائبة يراد بالغائب عن الحاسة والمدرك معا فان الشيء الغائب عن
كليهما لا يكون علمه الا بالحصول والانطباع قلت هذا وان كان في الظاهر مستقيما
لكن بعد التعمق يبدو انه فاسد وهو انه لما كان الحصول والانطباع مشروطا ومقيدا بالغيوبية
عن كليهما فيلزم بمفهوم المخالفة انه اذا انتفى هذا القيد اعني الغيوبية عن كليهما ولو
بحضور عند احدهما فقط فلا يكون بحصول الصورة بل يكون علمه حضوريا فيلزم حينئذ
ان يكون علم الابصار الذي هو غائب عن احدهما اعني المدرك حضوريا ويمكن
ان يقال في هذا المقام ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق
والبديهي والنظري في فواتح كتب المنطق اي في مقدمة كتبهم يتوقف بيان
حاجة الناس الى تعليمه وتعلمه ينبغي ان يكون لم يدخل في الكتاب التصورية
والتصديقية واختصاص بهما ضرورة انه انما يثبت الاحتياج بان يبطل بطريقة
كل من كليهما بما يستلزمه الدور والتسلسل والبديهية بما يستلزمه الاستغناء عن
النظر والفكر وثبت ان بعضهما بديهي والبعض الآخر نظري ينتهي

ينتهي الى البديهي محتاج الى النظر والفكر ثم انه هو ليس كل فكر صوابا والا لم يقع الغلط
من العقلاء الطالبين للصواب واذا كان كذلك فلا بد من قانون الاكتساب
يبين فيها طريق الاكتساب الصحيحة والسقيمة حتى اذا طابقه فكر صح ووصل الى
المطلوب واذا خالفه فسد ولم يصل اليه وذلك القانون هو المنطق فالعلم
الذي لا دخل له في الاكتساب بمعزل عن نظر فاتح كتب المنطق وما هو الا
العلم الحصولي الحادث منه اذ القديم والحضوري لا يتصفان بالبديهية والنظرية
اما عدم اتصافهما بالنظرية فظاهر باخطار معنى القديم والحضور والنظر بالبال
اذ النظر حركة فكرية تجددية من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب
واين التجدد في الحضوري والقديم واما عدم اتصافهما بالبديهية فيحتاج الى بيان
فنقول ان البديهية والنظرية مفهومان اصطلاحيان لا يجتمعان في محل
واحد في زمان واحد وكل مفهومين هذا شانهما يسميان بالمتقابلين
في عرفهم والتقابل ينحصر عندهم في انواع اربعة قالوا المتغايران الكذائيان
اما وجوديان او احدهما والآخر عدمي فعلى الاول اما ان يتعقل احدهما موقوفا

اما ان يكون ما

ان

على الآخر فهما متضايفان والتقابل بينهما يسمى بالتضايف كالأبوة والبنوة والا فهما متضادان

ويقال لهما تقابل التضاد كالسواد والبياض وعلى الثاني اما ان يشترط في العدمي

محل قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه فهما متقابلان بالعدم والملكة

ويقال لهما تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر او لا يشترط فهما متقابلان بالايجاب

والسلب ويسميان متناقضين ومن ثم لا يجوز ارتفاعهما كما لا يجوز اجتماعهما كزيد

وعدمه البسيط واذا اتقنت ما علمناك فاعلم انه اذا ثبت التقابل بين

البديهية والنظرية ولا شك في انتفاء التضايف لان تعقل كل غير

موقوف على تعقل الآخر وانتفاء الايجاب والسلب لان الموجودات العينية

من حيث هي موجودات عينية [illegible] بديهية ولا نظرية وكذا الكنه الواجب

سبحانه فتعين ان يكون التقابل بينهما اما بالعدم والملكة او التضاد ويشترط في التضاد

امكان [illegible] كل على موضع الآخر وفي العدم والملكة توارد الوجودي

على محل العدمي كما انه بالنسبة فالحضوري والحصولي القديم لما لم يصلح للنظرية

مكتنف يتصفان بالبديهية لان البديهي لا يكون الا ما يمكن كونه نظريا نادرا

بالنظر ... نادرا

توارد

ذكرنا وقد علمت مما تقرر بانه استخافة قول من قال مشترطا انه لا يجوز ان لا يكون
تقابل مصطلح بل مطلق ومن قال يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب واما
ايراد من قال يجوز ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويتصف الحضوري
والقديم بالعدم والحصولي والحادث بالملكة فلما ذكرتم من ان محل العدم غير صالح للاتصاف
بالوجودي والصلوح شرط في هذا التقابل قلنا لم يشترطوا صلوح محل العدمي للوجودي با
بشخصه ونوعه فقط بل صالح جنسه القريب بل البعيد ايضا يكفي الا ترى انهم يقولون
للعقرب العمى مع ان نوعه لا يصلح لان يتصف بالبصر بل الصالح جنسه القريب
اعني الحيوان قد يكفي جنسه فيجوز ان يكون العلم جنسا للحضوري والحصولي القديم
والحادث فمحل العدمي اعني الحضوري والقديم باعتبار جنسه في ضمن الحصولي الحادث
متصف بالوجودي اعني النظرية فهو بحسب النوع ومن قال لا نم ان العلم جنس
لهما بل يجوز ان يكون عرضا عاما فلا ينبغي ان [illegible] قوله ولان المورد مانع والمنع
على المنع لا يسمع واجاب عنه افضل المتاخرين المؤيد بالتاييد الازلي مولانا
عبد الله مد ظله العالي بما حاصله ان صلوح الجنس والنوع مطلقا لا يكفي في العدم والملكة

انتهى مد ظله العالي

ولو كان المطلق كافيا لزم اتصاف الحي بالسكون الارادي والحجر دائما المتحرك

عن الحركة والسكون بالسكون لاتصافهما جنسا اعني الجسم والحجر بما هو كالارادة

في ضمن الحيوان والجسم بل الكافي هو صلوح الجنس والنوع في ضمن هذا الشخص وان كان

انه لا بد في هذا التقابل من استعداد اتصاف المحل العدمي بالملكة سواء كان

هذا الاستعداد للمحل لتشخصه بالذات وللجنس والنوع بالعرض او لنوعه بالذات

وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض ضرورة تحقق الجنس والنوع في هذا

الشخص كالعمى بالنسبة الى زيد والى العقرب فاستعداد الاتصاف

بالبصر للحيوان بالذات وللانسان والعقرب وزيد بالعرض فان

العقرب مما انه حيوان صالح للاتصاف بالبصر وان منع عنه فصله فالحصولي كما

والقديم لا يصلح احدهما للاتصاف بالنظرية اصلا لا لتشخصه بالذات ولا لنوعه

بالذات ولا لجنسه بالذات لان التوقف على النظر ليس من الاعراض الاولية

للعلم المطلق بل العلم انما يتصف به لاجل اتصافه بالحادث كما ان الضحك

لا يتصف به الحيوان اولا وبالذات بل بواسطة اتصاف الانسان به مطلقا

فلا يقال العرض صالح للاتصاف بالحكم لا للاتصاف به بل بمعنى الاول ن نبه انه لما بين ان
المورد مخصوص بالحصول الحادث وكان الحصول يطلق على معنيين اراد ان يبين ان الحصول
بای المعنيين مورد القسمة فقال اعلم ان الحصول يطلق على معنيين اى في الاستعمال الشايع
والكان قد يطلق على معنى ثالث وهو انتقاش النفس وتأثرها بالصورة على ما يراه من عد العلم
من مقولة الانفعال احدهما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وثانيهما حصول الصورة في العقل
قال العلامة الشيرازي قطب الملة والدين في درة التاج وهي كتاب له بالعبارة الفارسية
مشتمل على جميع فنون الحكمة ان كلا منهما اي من الصورة الحاصلة وحصول الصورة ينقسم
الى التصور والتصديق والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب الى
وهو العلامة الكاشي صاحب حاشية العين الى انه المعنى الثاني فقط اي حصول الصورة
اعلم انه اذا حصل لنا علم بشيء يتحقق هناك امور ثلثة الاول الصورة الحاصلة والثاني
انفعال النفس بها والثالث الاضافة بين النفس والصورة فاختلفوا في ان ايا من هذه الامور
منشأ الانكشاف المعلوم واتصاف العالم بالعلم اولا وبالذات فقال قوم هو الاول
وعدوه من مقولة الكيف وذهب قوم الى انه الثاني وجعلوا العلم من مقولة الانفعال

وقال آخرون انه اثبات وعليه بنوا كونه من مقولة الاضافة وذهب صاحب الافق المبين

الى ان العلم نفس وجود الصورة فيها والنزاع معنوي لشبه النزاع في المكان بانه سطح [اما سطح]

او البعد بعد تعميم المكان بابارات سلمها بينهم مثل لشبه الجسم انه ينبغي صحة انتقال

الجسم منه الى غيره ذلك والقائلون بالصورة ايضا افترقوا فرقتين فرقة يقول

بانه الصورة الكاشفة للمعلوم التي هي شبحه وفرقة يقول انه ماهيته المجردة المتخلية عن

العوارض الخارجية المادية على ما سنعلم ثم المحققون على الثاني واستدلوا عليه بان

العلم يتصف بالمطابقة ولا شيء سوى الصورة متصف بها فلا شيء من العلم سوى الصورة

وابطلوا مذهب القائلين بالشبح بان دلائل الوجود الذهني على تقدير تماميها لا تدل

الا على حصول نفس الشيء لا شبحه بان خلاصة الدليل انا نحكم على المعدومات الخارجية

باحكام صادقة ايجابية ومن القاعدة المقررة عندهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع

ثبوت المثبت له واذ ليس له وجود في الخارج فهو موجود في الذهن وهذا يستدعي

ان يكون نفسه ثابتة في الذهن لا شبحه لان الشبح مغاير في الحقيقة ووجود المغاير

لا يكفي في صدق الاحكام هذا والمحشي بعد ما التفت الى ما اختاره المحققين من

لا

ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة فافهم من عند نفسه والسلام على الطالب

مذهب الثاني فقال اقول على هذا التقدير اي على تقدير ان يكون مورد القسمة حصول الصورة

يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي وهو اي الثاني باطل فالملزوم مثله اما

بطلان اللازم فلانه خلاف التحقيق لان التحقيق انهما مختلفان بالنوع فالتصور حقيقة

والتصديق حقيقة اخرى والعلم جنس لهما وذلك لان التصديق له لوازم لا توجد في التصور

وكذا التصور له لوازم مختصة كعموم التعلق للتصور فان التصور يتعلق بكل شيء حتى بنفسه

ونقيضه وخصوص التعلق للتصديق فانه لا يتعلق الا بالنسبة واختلاف اللوازم

يدل على اختلاف الملزوم واما وجه الملازمة فبينه بقوله لا يخفى على المتأمل ان

خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية الانتزاعية كالقرب والقيام مستند

انما هي الى الخصوصية اما بالتوصيف كالوجود الخارجي والوجود الذهني والقرب الشديد

او بالاضافة كوجود زيد وقعود عمرو وبان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان

التقييد بقيد جزئي كوجود زيد او لا بقيد جزئي كالوجود الخارجي واذا كان القيد

فيه خارجا واما الداخل التقييد بما هو تقييد لا بما هو قيد فبين الوجود الخارجي والوجود

الذهني اتحاد نوعي اذ لا حقيقة لهما الا مطلق الوجود ولم يعتبر فيهما قيد آخر داخل يتحقق فيه

[illegible] اللوازم [illegible] على اختلاف الملزوم فان [illegible] لا يخفى عليك [illegible]

حتى يوجب تباين حقيقيا وكذا بين كل فرد من افراد احد الوجودين اى الذهني والخارجي والفرد
الاخر منه اى احد الوجودين كوجود زيد ووجود عمرو والفرد الاخر من الوجود الاخر كما في وجود
زيد في الخارج ووجوده في الذهن واعلم ان هذا المقام يحتاج الى تفصيل وبسط وان استبنت
الاطلاع عليه فعليك بمطالعة حاشية المحشي على شرح المواقف وحواشيها وحاشية
التهذيب وتعليقاتها واما وجه اللازمة بين قوله لو كان المقسم حصول الصورة يلزم
ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي فبينه بقوله لان حصول الصورة ليس
الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية والافراد الحصصية
لا تختلف بالحقيقة بل يكون متحدة بالنوع فافراد الوجود لا يكون مختلفة بالنوع
ومما ينبغي ان يعلم انهم يقولون في مقام التقسيم ان المقيد مقصور على اربعة اقسام
الاول ان يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ويسمى بالفرد او يكون كلاهما خارجين
ويسمى بالشخص او يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ويسمى بالحصة او عكس الثالث او
لم يعرفوه وقد يطلق الفرد على الشخص ايضا كما يقولون ان زيدا وعمرا مثلا انهما من افراد
الانسان وكذا الحصة على ما يكون كلاهما خارجين كما في تقسيم الفصل علة للحصة
الجنس في الخارج ولا شك ان الحصة في هذا القول غير الحصة المذكورة في التقسيم

والا فكيف يصح كونها موجودة في الخارج لان الحصة بالمعنى الاول اعتبارية محضة لجزئية
التقييد ولشبه ان يكون المراد بالحصة في قولهم كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع الحا
هو الحصة بالاطلاق الثاني واما الحصة بالمعنى الاول فلجزئية التقييد لا يصح ان يكون
المطلق تمام حقيقتها بل المطلق جزء منها فان نفس حقيقتها التقييد ايضا والظاهر ان المراد
بالحصة في قول المحشي وافراده افراد حصصه الخ هو الحصة بالمعنى الثاني فلا يرد ان
التقييد اذا كان جزءا او داخلا في ماهية الحصة فافراد الحصص متخالفة في الماهية
الكلي وذلك لان دخول التقييد انما يعتبر في الحصة بالمعنى الاول دون الثاني
كلامهم هو مبنيا باشتراك لفظ الحصة واطلاقه على معنيين ورادوا اختلاف اقوالهم وتناقضها
في شان الحصة فبعض الاقوال يشعر بان الحصص اعتبارية محضة يدل على اعتبارهما لجزئية
التقييد وبعضها كقولهم لا حقيقة للحصة سوى الحصة الكلي وكل كلية بالنسبة الى حصصها نوع
تدل على خلافهما فقصد ان يقضي من هذا التناقض بوجه آخر فقالوا ليس معنى الحصة الا
واحد وهو ان يكون التقييد فيه داخلا والقيد خارجا لكن المراد بجزئية التقييد دخوله
هو دخوله في العنوان واللحاظ دون المعنون والملحوظ فحقيقة الحصة ليست الا الكلي

المعروض للتقييد من دون دخول القيد او التقييد فيه ولذا قال السيد الباقر في الافق المبين ان
التقييد نوعين فنيا ما هو تقييد لا ما هو قيد والا لعود الحصة فردا فان الفرد هو الذي يعرضه
القيد والتقييد ويكون حينئذ هذا الضاما ما اعتبر فيه القيد والتقييد اعني قيد التقييد والتقييد به
بجزان القيد شيئا اخر وراء قيد اعتبر في الاصل وقد اعترض على هذا التوجيه بانه لم يبق حينئذ
فرق بين الحصة والشخص ضرورة ان فيه ايضا التقييد في الملحوظ والعنوان وقد اجيب
بانه ليس الفرق فيما بينه التقييد وعدمه بل الفرق باعتبار القيد فان القيود المعتبرة
في الحصة اعتبارية اضافية وفي الشخص قيود حقيقية موجودة اعني المشخصات وبعد يبقى
شيء وهو انه لا وجه لجعل الحصة اعتبارية محضة دون الشخص فان مبادئ اعتبارها لم يكن
الاخرية النسبة ايضا دون الشخص وقد علمت انها خارجية بحقيقتها فالاولى ان يقال علما
هذا الفرق مطلقا لا يبعد ان يقال الحصة عبارة عن الكلي المخصص في اعتبار العقل فقط
باعتبار التقييد فيه وهذا بخلاف الشخص فانه مخصص في الواقع من دون اعتبار العقل
وهذا المخصص لا ريب انه اعتباري قال في حاشيته على الشفاء لا لقائل ان يسلك المعارضة
على قولهم ان افراد الوجود متخالفة بالحقيقة بان الكل من الوجودين الذهني والخارجي

والذي

لوازم لا يمكن نفيها أي تلك اللوازم في الأكثر تعلق بالوجود الخارجي مثله لوازم كالإحراق

والإنارة والوجود الذهني فيها لوازم لكنها ضعيفة والأولى في وضعه قائمة بالنفس

هذا الصوري الدليل والذي يستفاد من قوله واختلاف اللوازم يدل على اختلاف

الملزومات لأن الملزومات علل للوازمها ولا يكون إذ واحد علة لمعلولات مختلفة

لما ثبت في الإلهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لأنا نقول أولاً أن اختلاف

اللوازم مطلقا لا يدل على اختلاف الملزومات بل إذا كان اللوازم لوازم الماهية

ولا نسلم أن اللوازم التي ذكرت لوازم الماهية لم لا يجوز أن يكون لوازم الشخص

واختلاف اللوازم الشخصية لا يدل على اختلاف الملزومات الأخرى لوازم الجنس

والرسمين مختلفة كاللون وغيرها وليست ماهيتهم مختلفة والمحشي ترك هذا الجواب

لكونه مشهوراً وثانياً بأن تلك اللوازم المختلفة مستندة إلى الوجود بمعنى ما به الموجودية

أي الشيء يكون به موجودية الأشياء وموجودية الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي الذي

يتوقف على انتزاع المنتزع لا إلى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي إذ لا يصلح الوجود

بهذا المعنى لأن يكون علة للآثار الموجودة كالوجود الخارجي ضرورة أن وجود العلة لا يكون

اضعف من وجود المعقول حاصل الجواب ان الوجود بمعنيين احدهما المصدري الانتزاعي الذي
كلامنا فيه الثاني الوجود بمعنى الوجود الحقيقي ويعبر عنه تارة بالموجود به واللوازم المختلفة انما
استندت الى الوجود الحقيقي لا اختلافه ونحن لا ننكره واما الوجود بالمعنى الاول فافراده
متحدات الحقيقة بلا قول باختلافه ودليل بل الدلائل متظافرة على كون افرادها متحداة الحقيقة
على ما ستكشف غطاءه اعترض عليه بان القوم اختلفوا في تفسير الوجود بمعنى ما به الموجودية
في انه اي شيء هو فقال بعضهم انه الواجب تعالى سبحانه اذ به موجودية الاشياء وقال قوم انه
حقيقة واحدة مشتركة بين افراده فيتقوم وجود كل موجود به وقال جماعة الوجود
حقيقتان احدهما حقيقة الواجب سبحانه وهو شخص واحد مجرد عن الماهية متصف واجب لذاته
والاخرى مشتركة بين الموجودات الممكنة بان قام كل فرد بممكن وقال شرذمة ليس الوجود
مشتركا بين الموجودات بل في كل موجود وجود مغاير للاخر فان اراد المجيب معنى سوى
المعنى الاخير فظاهر انه لا يصح استناد المختلفات من اللوازم الى الوجود الذي هو مشترك
او واحد بحيث لا اختلاف الذات وان اراد المعنى الاخير فعليه انه وان كان يستقيم جوابه
بحسب بادي الراي اذ لما اختلف الموجودات الملزومية يصح استناد اللوازم المختلفة اليها

لكن ينظر فيه بعد دقة النظر فساد ذلك لان صاحب المذهب الاخير يرى ان وجود كل موجود نفس
حقيقته فان كانت حقيقة الوجودات في الخارج والذهني حقيقة واحدة لاتحد الوجود الخارجي
والذهني وعاد الاشكال وان لم يكن الحقيقة في الوجودين واحدة لزم انكار الوجود الذهني
وقد كان الكلام على تقديره واجاب عنه بعض الافاضل بان المراد بمناسبة الموجودية للواجب
لكن لا بالمقابل باعتبار علاقة خاصة وارتباط مخصوص له سبحانه مع كل ممكن يحتاج الى الوجود
فان الرجل مجده لكل ذرة من ذراري الممكنات عناية مخصوصة لا يوجد في غيره على حسب استعداده
وليس لاحد ان يقول انا ننقل الكلام الى الارتباطات والاستعدادات ثم انها واجبات او
ممكنات والاول يوجب تعدد الوجباء والثاني يحتاج الى ارتباط آخر وينقض الى الدور
والتسلسل الغير المتناهي لان تلك الارتباطات حالات للممكنات مع الواجب تعالى
لا يعلم كنهها الا هو الا انا نعلم ان للاشياء عز جل مجده مناسبات خفية بها يستحق افاضات
الوجود من منبع الجود والجود ونظيره في المحسوسات ان الانوار تقابل الشمس لمناسبة
وضعية بينه وبين الشمس من دون ان يحل فيه الشمس والضياء يمكن ان تلك
الارتباطات هي الصورة العلمية المعبر عنها عند الصوفية بالاعيان الثابتة

الجواب

وبالجملة انما لا يدرك بالعقول المتوسطة بل العالية الصافية فضلا عن عقولنا النازلة وورد بهذا

بان يجاب بان الوجود الحقيقي واحد لكن له مع كل موجود بل مع كل اعتبار خاص وارتباط

واذا

مخصوص فبتعدد الاعتبارات المختلفة يصح اسناد اللوازم المختلفة المتباينة اليه

كان اعتبار الجهات مع الامر الواحد الى الحد المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في اسناد

المختلفات من اللوازم فعلى هذا يمكن ان تعتبر الاعتبارية الكثيرة في الوجود بمعنى

ما به الموجودية ويمكن ان يقال لا يمكن اسناد اللوازم الى الوجود المصدري

لانه متحد بالحقيقة حتى يقال ان الاعتبارات يورث فيه تعددا يصح اسناد المختلفات

اليه بل لانه حقيقة الوجود تابع لاعتبار المعتبر فكيف يمكن ان يكون علة للاثار الموجود

بنفسها على اعتبار معتبر وفرض فارض فان وجود العلة يكون اقوى من وجود المعلول

على ما عرف في محله فلذلك اسندها المحشي الى الوجود الحقيقي دون الاعتباري ثم

لبعضهم تخصيص مورد القسمة بالعلم الحادث والذي في ان تخصيص المورد بالحصولي الصادق

ثم ان التقدير يلزم ان العلم الحادث اعم من نوع العلم الحصولي في قوله اذ الاشارة حقيقية

الى انه كما لا بد في مورد القسمة من التخصيص بالحادث كذلك لا بد من التخصيص

بالحصو

بالحصولي الحادث وقد علم بذلك يعني ان تخصيص العلم الذي هو مورد القسمة بالحادث فقط لا لنفي
بل لا بد منهما من تخصيص بان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وقد اشير اليه بقوله علما اعني
الحادث وقد اعلم بآخر اعني الحصولي ثم اكان تخصيص من المحشي بناء على ان مورد القسمة
الحصولي الحادث والمراد من التجددية في قوله التجدد تحقق الموصوف التجددية الزمانية و
فذاتي باليه فيما سبق فيلزم عليك التخصيص مرة بعد اخرى اي بعد تخصيصه بالحادث
من غير ضرورة قيل عدم الضرورة ممنوعة فان انقسام العلم الى التصور والتصديق
يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث و
لا مضايقة في التخصيص مرتين تفصيلا على التنبيه عند تحقق داعية اليه نعم ثبت ان
المتجدد يفيد كلا التخصيصين لكن اذا كان المقام يقتضي التفسير فالشرح بكلا
التقييدين احرى مستعملا على الشيء والشيء ويمكن ان يراد بالحادث ما اراد
المحشي بالمتجدد من علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف تقدير ازمانية فلا يلزم
التخصيص مرتين بحسب اللفظ واما في المعنى فلا عائبة فيه اللهم الا ان يقال استعمال الحادث
شائع في البعدية الزمانية والذاتية فلا قرينة على ارادة المعنى المذكور واما

لفظ المتحد وهذا الشق على السعد بقوله الزمانية الخ قال الماتن كعلم الباري تعالى في الازل

للمصنف يعني لا يكون مجرد الحضور من العلم الباري تعالى مطلقا ولما لم تقيد علمه بذاته

بل اطلق علم ان المختار عند المص ان علم الباري مطلقا سواء كان بذاته او

بمخلوقاته حضوري بنوره وعليه شبهات اراد المحشي ان يذكر تلك الشبهات اولا

ثم يجيب عنها فقال رحمه لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم

ولا فرق بين العلم والمعلوم لا حقيقة ولا اعتبارا كما تحقق المحشي في حاشية الحاشية

فيلزم على تقدير كون علم الواجب حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم و

ذلك ظاهر قال في الحاشية المنوطة بهذا القول بهذه الاستحالة واردة على

تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين

القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك

الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في

زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان و

كل واحد من الزمانيات موجودة في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى قبل

جلاله وان كان مما يناسب ما نحن بصدده ينبغي ان نعلم ان الحكماء في قدم العالم وحدوثه اختلفوا فذهب

افلاطون الالهي ومن تابعه الى ان العالم حادث بالذات وقديم بالزمان وخالفه

ارسطو ومتابعوه وذهب الى انه حادث بالزمان ايضا كما انه حادث بالذات

معنى القديم بالذات في عرفهم ان لا يكون وجوده من غيره فكل شيء من الممكنات بقضها

وقضيضها ونقيرها وقطميرها من جميع الابداعيات العقلية والنفوس الفلكية حادث بالذات

لان الممكنات باسرها محتاجة في الوجود وخروجه عن عرصة الليس الى فضاء الايس الى

الواجب الحق والموجود المطلق والاثر المترتب المتكثر الى الواجب ومعنى الحدوث

بالذات ما يقابله ومعنى القديم هو الذي لا اول لزمان وجوده والحادث بالزمان

هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت

وجاء وقت صار هو فيه موجودا كالاشخاص العنصرية فالعالم بجميع اجزائه وبسائطه

كانه شخص واحد غير مسبوق بعدم صريح زماني عند افلاطون واجزائه الاقدمين و

مسبوق بعدم صريح زماني عند ارسطو وسائر المشائين ومعنى كان الله ولم يكن

معه شيء على راي افلاطون واتباعه انه لم يكن مع الله شيء في مرتبة ذاته وكونه

علة في لحاظ العقل لان الواجب جل مجده كان موجودا في حاق الواقع ولم يكن
معه شيء قالوا كيف يصح هذا فان الواجب جل شأنه علة كاملة للممكنات وجواد
محض ومفيض بحت وساحة الاقدس بريئة عن وصمة البخل ونقص الضنة بل انما
هي صرف الجود ومحض الرحمة فاذا اوجد ذاته هذا محال لان لا يقع شعاع فيضه على الحاضرين
ولا يخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود بل هذا الا يكون الا بشح على ذاته البرية او
نقصان في بعض صفاته البهية والجواب بتقرير آخر انه لم يوجد الممكن في الازل
ثم وجد في لا يزال فلا يخلو الامر اما وجد ما لابد للممكن في الازل او لم يوجد على الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح اذ وجد الممكن في لا يزال وعلى الثاني فيجب ان يوجد شرط
او امر زائد في لا يزال فينتقل الكلام فيه وفي علته وعلة علته حتى ينتهي الى الواجب
ويجب وجود الجميع في الازل من غير التسلسل او بعضه الى التسلسل المستحيل ومعنى
ذلك القول على رأي ارسطو وسائر متابعيه والمليين اجمع ان الله كان
موجودا في نفس الامر ولم يكن معه شيء ثم اوجد الاشياء وابدع ما في الارض والسماء
وما اوجد سبحانه في الازل شيئا اما لان وجودات الممكنات كانت آبية قاصرة

عن قبول الوجود الازلي وذلك النقص يرجع الى استعداد الممكنات المعدومة لا الى العجز في العلة
الفياضية فانه جل مجده يعطي كل شيء من الوجود والنور والصفات حسب استعداده الذاتي وصلوحه
الفطري كالامطار من السحاب الماطر والغمام الهاطل اذا نزل في البساتين انبتت انواعا من الانوار
والازاهير واذا نزل في الصحاري والبراري والجبال والوهاد والاطلال لا تنبت الا العشب
والكلاء وبعض العقاقير وما ذلك الا لاختلاف القوابل لا الفضيلة من فاعل وهذا ما
يقوله الحكماء من الاساطين واما الان فمنه تعالى ارادي فلم يتعلق ارادته في الازل
بايجاد الكائنات وانما تعلق في لا يزال فمتى شاء اخرجه الى البروز من الكمون وما شاء
كان وما لم يشأ لا يكون وهذا ما يقوله العلماء من المتكلمين واذا عرفت معنى القدم
والحدوث فاعلم انه اذا كان العالم قديما غير مسبوق بعدم صريح وبطلان صحيح بل كان
موجودا مع الواجب بالذات معلولا له سبحانه وكان علمه تعالى به حضوريا لم يلزم استحالة
عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات اذ لا قبلية له سبحانه على هذا التقدير في نفس الامر
على شيء من الممكنات اذ التقدم والتأخر الزماني الذي في اجزاء الزمان والزمانيات
انما هو تقدم وتأخر اضافي لا يوجد الا اذا نسب بعضها الى بعض واذا نسب الى المتعالي

عن أفق الزمان وممن أن شأن من يكون وكان فليس يناله بمعية ولا قبلية ومن سماها

حاد في بعض أحوال الكلمة ما عنده إلى مساء ولا إصباح ولا غدوة ولا رواح وإذ أعوزك

بالنسبة إلى الإبداعيات من العقول القاهرة والجواهر الزاهرة تقدم وتأخر فما ظنك

بالنسبة إلى ما هو المتعالي عن تلك وترفع درجته وإن استشبه عليك الحال فلو أخذ خيط

نيط بالبال بحسب حال سلسلة الزمان والزمانيات الواقعة في سلك الحوادث متخالفة

أو بخيط متصبغ بألوان متباينة وأصباغ متلونة فأدرج طرفي كوة جدار بيت

داخل من الجدار بيت واجلس فيها ناظرا إلى تلك السلسلة المعلقة أو إلى السلك

فيبدو لك جزء من كوة جدار ويغيب من كوة أخرى ثم يبدو لك جزء آخر ويغيب ثم

ثالثا ويغيب من نظرك هذا الحضور والغيبوبة ليس إلا بالنسبة إلى عينك لا بالنسبة

إلى السلسلة في نفسها وكذلك من علا الجدار واختار عليه القرار ثم طرح نظره ورمى

بصره إلى سائر أجزاء العقد والخيط وجد جميع أجزائه مجتمعة ورأى سائر الجواهر والألوان

دفعة فكيف حال من ارتفع عن أفق الزمان وتنزه عن شوائب الحدوث والإمكان

بالنسبة إلى أجزاء الزمان المتجددة والزمانيات المتفرقة هذا ما رام المحقق رحمه الله

٢٠

في دفع الاشكال وبعد فيه مجال للمقال فانه يمكن ان يقال بالتزام كالشيخ من قدم العالم اصل
الاشكال فان علمه سبحانه فعلي متقدم على الايجاد فانه فاعل بالعناية وجاعل بالارادة على
ما هو مسلك اهل الدراية والفاعل بالعناية لا بد ان يعلم اولا ثم يوجد على حسب ما اراده
ويبدع على وفق ارادته الازلية الى حال البقاء فانه اذا اراد ان يصنع بيتا تخيل اولا صورته
ثم يبنيه ويلزم على ما ثبت من ان معلومه تعالى هو العالم الموجود المتقدم على ما ذكر ان
لا يكون الباري جل اسمه فاعلا بالارادة والاختيار بل يفعل بالضرورة والاضطرار لان
العناية تقتضي سبق العلم اولا وكان في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجود اعيانها الخارجية
الممكنة بل يكون علمه هو العلم الانفعالي وهو الذي تحاشى عنه [illegible] فمن نفى علمه تعالى على [illegible] فكيف
يجوزه عاقل ويجترئ عليه قائل ويندفع بهذا الاشكال وتزيل به وهم ان نفي علمه الفعلي
فذهب الشيخ الى كون علمه سبحانه حصوليا متقدما على الايجاد بالذات والافلاطون
الالهي الى القول بالمثل وعالم البرزخ المتوسطة بين المجردات والاجسام [illegible] او استكماله
في الواجب تعالى في صفة العلم بالتبرع في الممكنات وزيادة صفة العلمية كالطاهر
انهما يستحيلان مستقلتان علمهما فان الاستكمال بالتبرع يقتضي نظرا الى ساحة

الاقدس وذاته المقدس وزيادة صفة العلم عليه ايضا محال آخر لان الصفات عين الذات
على طريقة الحكماء لكن النظر الدقيق يقتضي ان يكون كلامه ايراد واحد لان الحكماء ذهبوا
الى ان الصفات عين لانه على تقدير زيادة الصفات وكونها غير الذات يلزم
استكمال الواجب بالغير ولاخفاء في استحالة زيادة وهذا الايراد كما انه وارد على
الحكماء القائلين بكون علمه سبحانه حضوريا وارد على الشيخين القائلين بالعلم الارتسامي
والمتكلمين الزاعمين بكون علمه صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى متعلقة بالممكنات
موجبة للانكشاف فانهم غير ان المتكلمين لايبالون زيادة صفة العلم وغيره على الواجب
سبحانه لكن يلزم عليهما استكمال الواجب بالصور وعليهم بالصفة وكل من هذه الامور ممكنة
النسبة فضلا عن تعدد الواجب فيلزم استكماله تعالى بالممكن وهو محال بالضرورة و
التحقيق الذي يندفع الشبهة المذكورة يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان للعلم ثلثة معان
الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن والثاني
مبدأ الانكشاف وهي علة الانكشاف في المعلوم وامتيازه وانحيازه عما عداه
عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة اما الاول فهو امر انتزاعي

الم۲

يسمى ايضا اي يتوقف على انتزاع المفهوم للا العلم ان يكون عينا بالمعلوم واما الثاني
فهو بعض المعنى الثالث اي علم الممكنات كلها وذلك لان في علم الممكنات الصور
الحاضرة والحاصلة فهو مشترك في المعلوم حضوريا كان العلم او حصوليا كما في
الواجب سبحانه واما الثالث فهو في علم العلم الحضوري عينيته اي المعلوم ذاتا واعتبارا وفي
العلم الحصولي عينه اي المعلوم عينيته اعتبارية لا حقيقية فان المعلوم بالذات ليس المعلوم
الخارجي نعم هو المنكشف بالذات بل المعلوم بالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو
الصورة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن الانكشاف بالعوارض الذهنية والعلم هو الصورة
الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية بالعوارض الذهنية على ما يجيء تحقيقه والحق هو الكلام
على ان المعلوم الخارجي ليس معلوما بالذات ان انفكاك العلم بدون المعلوم محال لانه
لان العلم صفة ذات اضافة وكذا انما ينتفي المعلوم الخارجي والعلم لا ينتفي بل ينتفي المعلوم
عن الذهن والخارجي قال في الحاشية الفرق بين الاتحاد العلم والمعلوم في الحضوري والاتحاد بينهما
في العلم الحصولي ان الاول اتحاد محض ليس فرق بينهما حقيقة ولا اعتبارا لان المعلوم
اعني الذات الحاضرة عند المجرد هو العلم بعينه بلا تفرقة اصلا والثاني اي الاتحاد بينهما

تشتیق مرحوم

في الحصول اتحاد حقيقة لكن مع تغاير اعتباري فان الصورة الذهنية مع الانكشاف علم ومع قطع
النظر عنها معلوم كما سيجي بيانه في حاشية الحاشية انتهى واورد عليه وذلك فالعلم انه قد تحقق
في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه في الواجب هو منشأ انكشاف الاشياء لا الاول لانه
امر اضافي اعتباري لا يصلح لان يكون عين شيء من الموجودات فضلا عن ان يكون
عينا للواجب جل ذكره ولا الثالث اعني الذات الحاضرة عند الذات المدركة لان الحاضر
انما هو الممكنات الموجودة وهي مغايرة للواجب تعالى منه اثر وجوابه عن الثاني بتقريره
ان الواجب سبحانه فاعل بالارادة فلا بد ان يكون من العلم علم قبل وجود الاشياء ويقال له
العلم الفعلي فانه تعالى علم الاشياء ازلا قبل وجود الاشياء فاوجدها بحسب ما علمها في الاعيان
علما انكشافيا لذلك العلم كان الاشياء او ارادتها او بحسب الصورة او الهيئة المخصوصة
قبل وجوده ثم بني فاذا تم بناؤه يعلمه ثانيا والنحو الاول من العلم علم في ذاته حقيقة كما مر
وهو ان الواجب سبحانه مبدء الانكشاف في جميع الاشياء بعنده بحيث يتحقق الواجب في مبدئيته
للانكشاف في جميع الاشياء المتعلقة كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء ولا ان الصورة
العلمية منه والانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك اي المعلوم عنده منكشف

ولا يرد

ولا يزول علمه اذ زال المعلوم ما دام الصورة حاضرة عند المدرك لان المعدوم لم يحصل منشاء الانكشاف

بل منشاءه هو صورته العلمية وهي لم تزل ولا يزال انشاء يقول سواء كان في المدرك موجودا

او معدوما فلذا ايد الحكم اي الاجمالي منشاء الانكشاف في جميع الاشياء سواء كانت تلك

الاشياء موجودة او معدومة ثم لا دخل في هذا العلم لعدم الاشياء فلا يلزم من عدمها عدمه كما لا يلزم

من انعدام المعلوم الخارجي في علمنا ما دام الصورة فهنا علم العلم فالعلم واحد وحدة اجمالية

والمعلومات كثيرة منكشفة كشفا تفصيليا وخلاصة الجواب منع كون الممكنات معلوما

للعلم الذي هو صفة كمالية للواجب بعينه حتى يوجب عدمها في الازل عدم العلم ويلزم الاستكمال

للواجب في صفة العلم بالممكن بل معلوم ذلك العلم الحقيقي الفعلي بالذات هو نفس ذاته فهذا العلم

عين الذات المعلومة بل للممكنات ارتباطات وتعلقات بالذات الاحدية بها

صارت الاشياء منكشفة بالانكشاف التام وبحسبه العلم او هذا العالم على ابلغ

النظام فالممكنات معلومة بالعرض ولا ينفي العلم بانتفاء المعلوم بالعرض كما عرفت

وقد يقرر انه لا شك ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات والمباين لا يكون

مبدا الانكشاف المباين مخصوص صورته الان لا يكون منشاء الانكشاف في الوسع

والیه العلم ... دون التمیز محصور ذات بسیطة احدیة کیف امتاز الممکنات بعضها
عن بعض وحدثت الارتباطات المخاصة بینه وبین کل ممکن لا یصلح ان یتمسک به
فی دفع هذا الاستبعاد لانا نسوق الکلام فی تمایز الارتباطات بعضها عن بعض
فیلزم اما الدور او التسلسل او المصادرة وما اجیب عن هذا الشک بان وجود
الممکن عین وجود الواجب عند المحقق علی ما حققه فی الحاشیة الجلالیة فحضور ذات الواجب
هو حضور الوجود الذی هو مشتمل لجمیع الممکنات فکان حضور الذات بعینه حضور
الممکنات لانه لا معنی لحضور الاشیاء الا حضور وجودها کما لا یخفی بالتامل الصادق
فعلمه الاجمالی عین الذات بمعنی ان مبدء الانکشاف ذاته تعالی فتامل فلا یقیم
حق التفهیم لان القول بالعلم الاجمالی والتفصیلی لیس من مبتدعات المحقق بل الاوائل
من الفلاسفة واکثر المتاخرین والمتقدمین علی ان المحقق مثبتون بجمیع ... لم یقولوا
اجماعا باتحاد وجود الواجب والممکن فلا بد من توجیه یدفع الایراد عن کلامهم جمیعا
والقضایا لو کان وجود الواجب والممکن واحدا فالاشکال عن اصله غیر مندفع لانه
لم یلزم الا الاستکمال بالغیر والا زیادة صفة العلم فان معنی قول الحکماء ان المعدوم

[illegible]

والعلم متحدان في الحضوري ليبين ان نسبة العلم والمعلوم متحدان بل معناه وجودا انهما متحدان
على ما يلوح من شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي في الالهيات في شرح قوله قال الباري تعالى
عالم بذاته وذاته الحق وجود الواجب ووجود الممكن والعلم عبارة عن وجود المعلوم للعالم فاثبت
وجود الغير حتى يلزم الاشكال بل هو زيادة صفة العلم عليه بهذا الطور الى في هذا الوقت والكل
اليه يطلعني في ثاني الحال واليه لا حاجة في رفع الاعضال الى القول بالعلم الفعلي والاجمالي
بل لا اقتصار على العلم التفصيلي الحضوري لكن على هذا التوجيه فان الوجود التفصيلي الخاص
الواجب على هذا الراي الا ان يقال انما احتاجوا الى القول بالعلم الاجمالي ليثبت كون
الباري تعالى فاعلا بالارادة قال افضل علماء هذا العصر والاشبه وبان الامر الواحد كيف يكون
مبدء الانكشاف الامور المتكثرة وتميز بعضها عن بعض ونسبته الى الكل بما لا حصر من العقول
المتقاعدة لان ذاته تعالى كما انه في حد ذاته منشطرة في كمال الذات الى شيء ضرورة ان
كل ما سواه ممكن والواجب فهو واجب به على ما تقرر في العلم الاعلى مع تساوي نسبتها الى
الجميع وجب ان يكون منكشفا عنده الاشياء قاطبة والتميز من لوازم الانكشاف
فلا يستبعده الا من هو ما وقف القريحة انتهى قال المحشي في الحاشية وقد يعبر عنه الى الحق

ش

في العلم الباري تعالى بالعلم الحقيقي لانه صفة حقيقية كما انه متحد فانه سبحانه عالم بنفسه علماً

وبالعلم الاجمالي لان منشأ الانكشاف فيه امر واحد بسيط مجمل لا تركيب فيه ولا تفصيل بالتفصيل

لانواع العلوم امر مجمل والخلاق للصور المفصلة لانه سبب لحصول الاشياء في الخارج و

لذلك يقال ان العلم الفعلي التفصيلي نظير العلم الفعلي الانفعالي ولما كان العلم الاجمالي

مجملاً لمعان شتى ولا ينبغي ان يراد بيانه في المقام الا معنى واحد والا لزم توهم

التركيب او عدم الامتياز الى غير ذلك من المفاسد فدفع تلك الاحتمالات اولا ثم

حقق معنى الاجمال المراد ثانياً وقال الشارح المراد من معنى الاجمال هيهنا ما يقال في الحد والمحدود

فيقال الحد مفصل والمحدود مجمل وهو ان المعنى الاجمالي الذي في الحد والمحدود ويكون الصورة

الواحدة محللة الى امور متعددة وكشف كثيرة عليه بالتامل في الذات في الواحدة البسيطة

المخصصة انه يتحلل الى الكثرة ولذا معنى الاجمال هيهنا ما يقال في نحو ذلك كالالتحاط

الوحدة الى المتعلق بالعقل وكالملحوظ التشخص اليه بالعرض ونحو ذلك مما يرجع

الى ما افاده بعبور اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما عداه اي هيهنا كان

معنى الاجمال الاحتمالات نفي المراد هيهنا ثم اشار دفع المراد بعبور بل معناه

اي الاجمال

أي الإجمال يشار إلى العلم الإجمالي للباري تعالى ولما كان التعبير بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة عسيرا
أورد لفظا يشعر بالاستبعاد ويوضح المراد فقال ويشبه أن يكون بينك وبين خاطرك
مناظرة ومباحثة فأورد الكلام ذلك الطرف بكلام طويل يخطر ببالك دفعة جوابه فيخطر ببالك أن يدفع
ما يكلم طويلا ثانيا بحيث لا تأتي بعد ذلك الأزمنة والأوقات وأمثال ذلك القدر من الأسباب
محصل في نفسك قبل أن تفصله نفسه أي الحالة البطارية البسيطة التي لا تفصيل فيها وبها تدفع
ما أتى به الخصم من الكلام بالانكشاف التام شبهه بالعلم الإجمالي الفعلي للواجب سبحانه
ثم تفصله نفسك ثانيا بعد شيء يتوافق ما يبدأ بك بما يبقى من الحالة البسيطة فقد يحصل العلم التفصيلي
المترتب على العلم الإجمالي فلا يستبعد حينئذ أن يكون بحضور الأمر البسيط كشف الكثرة بكشفها
وأمثالها وبعضهم شبه العلم الإجمالي بالنواة والتفصيلي بالشجرة كما أن النواة مع
بساطتها تنطوي على جميع ما في الشجرة من الأغصان والأوراق والأزهار والثمار
كذلك هذا النحو من العلم البسيط محتوي على العلم التفصيلي ولا يخفى عليك الوهم أنه ليس
ما يحصل عند المناظرة قبل التفصيل إلا ملكة مقدرة على أن يفصل منكشف له ولا انكشاف
في تلك المرتبة للمعلومات فضلا عن إجمال المعلوم وكذلك لا ثمرة ولا في النواة إلا في أجزاء الشجرة

شيء بعلم غيره قوه لان لعبير بنحوه فكيف يكون مثل هذا في علم الواجب الذي هو بري عن القوة والاستعداد

وليس بكمال فتسلط الا بما يتضمن ثم انتقل حال الاجمال ان علم الواجب الاجمالي شبيه بتعبيره حال الناظر

والمناظر والمرآة والشجرة بجميع الوجوه والحيثيات بل غرضنا بهذا التشبيه تنظير محض لنطلعك انه

كيف يكون مع حضور الوحدة منشأ الانكشاف الكثرة وكيف اندماج المتعدد في المتوحد والا فمن

يراه في حسن بحسن انه شبيه بيادي بمجرد ظلمة بنور وظل بمجرد علما ان المناقشة في المثال ليس

من دأب المحصلين وإلى ما ذكرنا يشير الفاضل الالهي في الفصوص حيث قال علمه

بالكل اي بالعلم التفصيلي بجميع العالم بعد ذاته التي هي عين العلم الاجمالي وعلمه بذاته نفس

ذاته يعني علمه الاجمالي الذي هو عين الذات نفس ذاته وكثرة علمه التفصيلي بعد ذاته

اي بالعلم الاجمالي مبدأ الكل في حد ذاته اي الواجب علم بالكل لان نفس ذاته منشأ الانكشاف

الكل فالعلم بالكل مندرج ومنطوي في العلم بنفسه فباعتبار الانكشاف كانه الكل وعلمه

ان يكون المراد من قوله مبدأ الكل انه مبدأ الكل وخلاق الكل لان تركيبه وقوامه منه مجاز

تعالى عن ذلك علوا كبيرا مستبعدا ما قرر كلام الفاضل الالهي على هذا النمط لديه وفي هذا المقام على

الفاضل الالهي على هذا انه يلزم على ما ورد من قوله مبدأ الكل تركيب الواجب لان الكل هو المجموع

والحاوه

والاتحاد مع المعلولات لانه حمل عليه الكل والحمل يقتضي الاتحاد هذا تقرير كلام الفارابي على ملخص
ما اورده المحشي لكن حمل كلام الفارابي على هذا الوجه وتوجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فان
مذهبه موافق لمذهب الشيخ الرئيس في ان العلم الواجب من كون علمه بارتسام الصور في ذاته ثم
صرح بعضهم بلزوم عدم كونه تعالى فاعلا بالعناية وثبوت المعدومات الى غير ذلك من الاشكالات
ولما اورد عليهما انه يلزم على هذا القول بالارتسام كون ذات الباري قابلا وفاعلا وكونه
متصفة بصفات متكثرة حقيقية وكون علمه مستفادا من الاشياء المغايرة له او المستوجب
للاستكمال بالغير والنقص على هذا التقدير فقابل ان يستفيد ان صفات هذه الصور الحالية (?)
بذاته تعالى اما بالعلم المتقدم او لا على الاول فاما بالصور فيلزم التسلسل او بلا توسط
الصور بل العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في ايجاد الصور فليكف ايضا في العلم
في العلم بالموجودات العينية كما الدليل على صدور (?) الصور العلمية قبل الايجاد الحتمي وعلى
الثاني يلزم القول بان من اليه ابداع الاشياء بلا سبق علم الى غير ذلك من الاشكالات الموردة
على القائلين بالارتسام اراد الفارابي دفع بعض هذه الاشكالات بهذا القول و
حاصل مقاله ان العلم لكونه صفة متقررة بعد ذاته تعالى البتة لان الصفة الانضمامية بعد

الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته ولا يثلم الوحدة
الحقة بل تلك الكثرة مترتبة ترتقي اليه وتجتمع في واحد محض وهو الغيبية كما ان صدور
الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته فكذا صدور تلك الصور لكونها
صادرة على ترتيب العلي والمعلولي فهو الكل في وحدة ذاته يعني ان نسبة الكل اليه نسبة
واحدة وهي نسبة المعلولية وهي ان اخذ مجملة فهي واحدة وان اخذ مفصلة ففيه
ترتيب وتوسط وسائط فلا يلزم التكثر في الذات الاحدية الحقة البسيطة واما
دفع الاشكالات الباقية فنقول فيه بسطا وتفصيلا لا يليق اندراجه في هذا الموضع
وتمام القول فيه ان في مسئلة علم الواجب التي اهم المسائل الدينية والمطالب اليقينية
تفصيلا بسطا في الكلام لا يسع المقام وخلاصة الكلام ان بيان بعض المذاهب مع ايراد
والابرام والنقض والاحكام فلعل المتعلم اللبيب ان يتشرف بمعرفة المذاهب
الباقية ويستشرف الى رتب المطالب فذكرنا ان اجزاء المذاهب التي في مسئلة
العلم تحرير الاجمال بما يشفي العليل ويروي الغليل كما قول المذاهب المشهورة في علم الواجب
فهو على ما ضبطه بعض الافاضل عشرة الاول بعض الجهلة من الذين ما يعلمون انه لا علم له

سبحانه لذاته ولا لغيره زعماً منهم ان العلم نسبة والنسبة الشيء الى المنتسبين فكيف يتحقق
النسبة بين الشيء الواحد الاحدي الذات ونفسه والا لزم التكثر الممتنع في الواجب تعالى لذاته
ثم قالوا ان الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره والا لكفى على الكبد والصبيان ف وهذا الرأي ابا فهم
هذا الجاهل ان الانسان يعلم نفسه البتة ليس بكثرة لان ما هو خارج عن الانسان ليس هو
داخل في الخارجية فلو كان العلم نسبة بين الامرين المتغايرين لما امكن تعقل نفسه والحكم
ببطلان هذا الرأي الجاهل والوقت اجل من ان يضيع في تشنيع هذا الرأي و
الثاني للارسططاليس وانكسيماوس الملطي انه تعالى بارئ تام صور الموجودات
في ذاته تعالى وتبعهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وخلاصة مقالهم تعالى ما قد
بالجميع الى قولهم ان الصور المنتقشة فيه تعالى في الموجودات كعلمنا بالسماء والارض بسطه
الصدر والحس فيه لا يوجد مثال بحيث تلك الصور علة لوجودها في الخارج كالصانع
البيت يتصور اولاً صورة البناء في ذهنه ثم يبنيه موافقاً لتلك الصورة اذ الواجب
فاعل بالارادة فلكل وفاعل بالعناية فالجميع تعالى ما شهد عليه النظام المستحكم العجيب
من ترتيب الصدر منه على سنن علم فيه ومن تأمل في منافع اعضاء الحيوان والعجائب المودعة

في بدن الانسان وخواص النباتات وغرائب المعادن وسائر الجمادات ولطائف السماء وحركاتها
ودقائق النجوم وتاثيراتها فلم يبق لاريب في ان مبدع هذه الاجرام ومنشئ تلك الاجسام
ما خلقها عبثا بلا علم وحكمة فبالضرورة فلابد من ان يعلم ان الواجب يعلم الموجودات قبل خلقها
بصورها المعقولة المرتسمة في ذاته تعالى في مرتبة بعد الذات الاحدية حتى يلزم كثرة
في الذات المقدسة لان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية لذاته تعالى بل الصفة الكمالية
كونه بحيث ينكشف عليه الاشياء كما ان فاعلية تعالى بمعنى وجود الفيض منه ليس كمالا بل الصفة
الكمالية فاعلية تعالى بحيث يتبع وجوده وجود جميع الاشياء او توهم انه لابد لصدور تلك الصور
من علم سابق والا لم يكن الواجب فاعلا بالارادة مدفوع بما ذكر وان الصور الصادرة
عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صور عقلية سابقة عليها واذا كانت صورا
عقلية فلا يحتاج الى اخرى لان علم الباري بالاشياء لا يحتاج الى ان ينتقش صورتها في ذاته
اما انكشاف الصورة فهو يحتاج الى صورة اخرى وللمناظرين في القول بالارتسام
كلام طويل بوجوه شتى اردنا ذكرها كرهنا تطويل الكتاب والثالث للمحقق الطوسي عليه الرحمه
واتباعه من ان علمه تعالى بصور قائمة مرتسمة في العقل الاول وسائر العقول القدسية ويرد

ويرد عليه اكثر ما يرد على الشيخين واذ لزم ان يكون ابداعه للعقل بلا سبق علم كلي بكنهه بالنسبة الى فاعله بالنهاية

ارتفع اللاطور الالهي من ان علمه تعالى وتقدس ذاته وصفاته عن النقص والنقصان بصور باسرها

بانفسها حاضرة عند مبدعها وهي المثل الافلاطونية وارتضى بهذا المذهب لوجوه منها انا نسوق

الكلام في هذه الصور بل علمها بنفسها او بصور اخر وعلى الاول يلزم ان يكون ايجاد هذه الصور

المستقلة الوجود بلا تقدم علم وما ادعاه الى اثبات الصور الاولى علمه بكل شيء سابقا لوجوده فيبطل

اصل المذهب وعلى الثاني يلزم التسلسل في الوجودات الحقيقية وايضا يلزم ان لا يوجد تلك الصور اصلا

لامتناع وجودها بالعرض بدون ما بالذات ومنها انه لا شك ان تلك الصور ضعيفة الوجود

بالنسبة الى ذواتها فيلزم ان يكون الصادر الاول ضعيف الوجود والثاني التمسك بان علم

الباري بها انها معدومات ثابتة فان ابطال معتقدهم ان المعدوم ثابت قد سبق ابطاله لكونها

مسطورة في الكتب الكلامية وفي ايرادها في هذا المقام طول والسادس ما نقل عن بعض مشايخ الصوفية

رضي الله تعالى عنهم مثل الشيخ العارف سياح ارض الحقيقة وسياح بحار الحكمة الشيخ محيي الدين العربي

والشيخ المحقق صدر الدين القونوي تلميذه رضي الله عنهم ان للمعدومات وجودا في الذهن

وفسروه بالوجود الذي لا يترتب عليه الآثار اصلا والا لزم وجود ويشهد على سبقه العلم

على ما عرفت غير مرة فالمعدومات حين اعدامها العينية بأسرها متقررة غير مرئية للعيان الا انها
منكشفة عند الخالق الجبار متميزة لديه وهذه المتقررة تسمى في عرف هذه الطائفة الاعيان العلمية
بالاعيان الثابتة ومما يمكن ان يستدل على ثبوت المعدومات متميزة ومعلومة وثبوت
الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لها من نحو ثبوت ولاصحاب النظر من المتكلمين على هذا
المذهب كلام مثل كلامهم على المعتزلة والمقام لا يقتضي ايراده خوفا من الاطناب لكن تتابع
لاكثر المتأخرين ان العلم صفة بسيطة واحدة ذات تعلق بجميع المعلومات موجبة للانكشاف
ويلزم عليهم انه زيادة صفة العلم عن الواجب يشكونهم اكثر سوا ذلك واما الاشكال بان
هذه الصفة ممكنة البتة واللازم تعدد الوجباء فيلزم استكمال الواجب بالممكن وهو باطل فقط
ولا يمكن لاحد ان يجترئ بالتزامه اتباع فرفوريوس ومن سلك مسلكهم فذهبوا الى الثابتة
انه باتحاد العاقل والمعقول وقد وهذا المذهب وشناعته لا يخفى على اولى الالباب ان يكشف بعضور
على تلك الاشياء دون الواجب سبحانه المجرد بذاته القيوم بنفسه الى جميع شؤونه ومراتبه ودون
الكائنات المنغمسة في ظلمات المواد والواقعة في بادية الغوة وحضرة الاستعداد العاشر
شيخ الاشراقيين الشيخ شهاب الدين المقتول ومن تلقاه جماعة من المتوسطين انه مجرد اضافة

اشراقية بلا توسط صور وتفصيلية على ما يشير كلامه في مواضع من كتبه ان علمه بنفسه بذاته هو كونه نورا
لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي
مواضع الشعور للاشياء المدركة مستمرة كانت كما في العقول المفارقة والنفوس الفلكية
او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية او الخيالية او الحسية فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية
عنده فهو واجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصور بل هو الاشراق والتسلط المطلق
فلا يحجبه شيء عن شيء وبناه على ما بينه وبين اتباعه في الحكمة الملكوتية اذ
لا يعلم كيفية علم الواجب بالاشياء الا من تفطن بحالنا في علمنا بذاتنا وعلمنا بصفاتنا فانه ليس علمنا
بذاتنا لحصول صورة زائدة وكذا علمنا بصفاتنا والا لزم في العلم بالذات وبالصفات
بل التسلسل فيهما فان انا ليس الا ذاته دون مشار فانه لذاتنا ولو مغايرة اعتبارية وذلك
ظاهر لمن راجع الى حقيقتها والتفت الى وجدانه ثم ادرك ان الاحتياج في بعض العلوم والمعارف
مثل علم السماء وغيره الى انتزاع الصور واخذ الامثلة لكون ذوات تلك الاشياء غايبة
عنا غير داخلة تحت قدرتنا وتسلطها فيستحضرها بواسطة صورها حتى لو كانت تلك الاشياء
بنفسها حاضرة لديه متمثلة بين يديه لاستغنى في ادراكها عن الصور والمثال المسماة

في صفحة العقل او لوح الخيال بل ادرك تلك الاشياء بعينها من غير وساطة على وجه الكمال واولا
كان الامر في النفس وقواها اشياء تدرك بنفسها والاشياء وصفاتها من دون افتقار
الى الصور والاثار وما ذلك الا لتجردها عن المادة وتنزهها عن البدن وتسلطها على
مدينة البدن ومن ثم من كانت من النفوس اشد تجردا او اضعف تعلقا كان
علمها اتم واصفى وعرفانها اشد واجلى ولذلك ترى العارفين العاشقين آخذين علمهم من
بهجة وسرورا او منقلبين الى اهلها مسرورا انما الوجود البحت المتجرد والنور الحق المنفرد
او هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوائب الامكان والسلطنة
العظمى والغلبة الكبرى والعقل المنبع التام والجلال الرفيع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم
المعلولات والاجرام وقواها ودواعيها بنفسها وما يحصل لها التجرد الا بصفاته المبدئية والاحاطة
الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته فكذلك علمه بالاشياء غير زائدة عليها
حضور ذواتها والعقول الفعالة والذوات المجردة سواسية الحضور لديه
والمعلول بعين هويته الوجودية وعينها حضورا عقليا نوريا فالاشياء كلها حاضرة في العلم
والشهودي لا يجري فيه المطابقة فذلك المدرك يكون صورة في نفسه بل انما هو

المطابقة من شأن العلم الحصولي الارتسامي بهو محور وقسمة في أوائل الكتب المنطقي الى التصور
والتصديق فقال الصائبون كان ح في علم الباري والمجردات ارتسام الصور لزم الفعالية في سبيل
الايجاب بالفاعل والقول بالعناية والارادة التي هي غاية تمسك الخ يعني في الاول
بارتسام الصور فلا يخفى انه بناء على هذه الطريقة الوثيقة يا حسن وجه لان بالايجاب بالعناية
والارادة والاختيار انما هو بمقارنة الشعور للفعل اذ لا فرق بين الطبعي في المثل والارادي
الا بمقارنة الشعور وبعد هذا فالباري سبحانه اوجد الممكنات عالما بها عاقلا اياها والذي
يستلزم العلم بالصناعة الحسية ان النجار الحاذق والصانع الحاذق اذا شرع في
صنعة كرسي لطيف او سيف صارم وكذا ان العواد الماهر في ضرب العود ونحوه اذا
اخذ على نسبة بانضمام بالنسبة اليه بنقرات مناسبة وقرعات متناسبة من دون ان
يتصور كل نقرة ثم تحرك يده للضرب على وفق تصوره في كل قرعة ثم يأتي بها
حتى يأتيه بل يأتي بلا تأمل ويضرب عالما به مدركا اياها ثم تحرك يده حركة
سريعة وصنيعه عالما به لان يتصور ثم تحرك يده ثم يتصور فتحرك يده والا لوجد متبلدا
في الصناعة غير ماهر هذا قد يوجد في بعض النسخ الحاشية المثبتة في العلم التفصيلي

للوجوب بشؤون الكثرة والحجاب وهي ست واعلم ان العلم التفصيلي للوجوب سماه بعض من ما وجده

في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالعلم والنور والعقل في الشريعة في الحديث اول ما خلق

الله نوري واول ما خلق الله القلم وجاء ايضا اول ما خلق الله العقل وبالعقل الكل

عند الصوفية وقد يعبر عنه بالسرادقات النورية ايضا مما في الصدر وبالعقول المجردة عند الحكماء

المشائية وبالعقول القاهرة عند اهل الاشراق فالقلم حاضرة عنده مفهوم ما سيكون

من صور الكائنات مجردا اياها عما يلحقها ايضا اللطائف مركبا اياها من الجواهر والاعراض و

ثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ عن التغير والتبديل وبالنفس الكلي عند الصوفية و

بالنفوس الكلية الفلكية عند الحكماء فاللوح حاضرة عنده نقوش وسمة التفصيل مع ما فيه من صور

الكليات فان الصور الكلية الكائنة باسرها منطبعة في النفوس الفلكية ايضا ما تقرر في

الحكمة فانها وسائط في صدورها عن الجاعل الحق والفياض المطلق وثالثها كتاب المحو

والاثبات وهي القوى الجسمانية التي تنتقش فيها صور الكائنات المادية المجردة ببعض

التجرد وهي النفوس الجزئية منطبعة في الاجسام العلوية ونسبتها الى تلك الاجرام كنسبة

الخيال الينا فهذه القوى مع ما فيها من النفوس والصور حاضرة عنده

تعالى وراء اعتبار الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده بوجود علمه تعالى بالامور المتقدمة
على الزمان والدهر لا تتغير الشبهة بعدم تغير المعلوم واما العلم بالامور الكائنة والفاسدة في
الوقت في علم بمعلومات متغيرة فيلزم ان يتغير ايضا قيل لا انها تتغير الى العلم الذي حيث الا
تقسيم من نفاه وقال ان هذه التغيرات ليس الا بالنظر الى قيود الكائنات والفاسدات
والقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى العوالي والشواهق النورية فكلها في درجة
واحدة فما ظنك بالنسبة الى من سواء على من كل عالي وارفع من كل رفيع واشمخ من حوزه
ثم قال لا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات الواجبية المقدسة ولا في كمالاتها الذاتية
بل هذا التغير في علمه سبحانه فانه في الحقيقة تغير في المضاف اليه كما اذا تغير يمينك يسارك
ذات مستقر في مكانك وذلك ان تغير الاضافات ولا يلزم منه تغيرا فيك بل
راجع الى المنسوب اليه قال الملخص وعلم الموجودات بانفسها ومصالحها وعلمها بانفسها و
صفاتها فانه حضوري لا حصولي وذلك على ما سبق المحقق ثم قال المحشي قال الشيخ في
التعليقات وفي ... ان الله يدرك الاشياء مطلقا سواء كانت مجردات او ماديات كليا
جسمانيا لانها لا تخلو اما ان يكون وجودها الهيا او وجودها طبيعيا وفي هذا اثبات التغير ات

الاول المراد وجودها غير قائمة بمادة وموضوع والى كل محل محتاج كالهيولى بالنسبة الى الصورة
الجسمية والنوعية او محل مستغني كالجسم بالنسبة الى الاعراض فان الجسم لا يحتاج في تقومه
وتحصله الى الاعراض الحالة فيه فالمجردات اعني العقول لما كانت جواهر غير قائمة بالموضوع
ومادة علما ثابت في العلم الالهي ادركت انفسها لتحقق مناط العلم وهو حضور المجرد عند
المجرد وكذلك النفس فانها ايضا غير قائمة بموضوع ومادة لانها غير حالة في الجسم بل هو مجرد
عنها بذاتها نعم لها تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بعلاقة مخصوصة لا تدرك
كنهها ولا استبعاد في ان يتصرف شيء في شيء بدون حلول فيه كان الملك يدبر سائر
مملكته بدون ان يحل في سائر حالاته والشمس تفيض على النباتات خضرة ونماء من غير
ان تحل فيه لمجرد علاقة وضعية بينهما بين المحل والحال والماديات من الجواهر وسائر الاعراض
فمتى حالة لا تدرك انفسها لان وجودها لغيرها لانها قائمة اما بالمادة او بالموضوع
وكذا الهيولى لانها لا تستقل بالوجود اذ وجودها انما هو وجود بالقوة وفعليتها ليس الا
فعلية الاستعداد والالات الجسمانية لكونها مادية وجودها لا لذاتها بل للمادة والموضوع
فلم تدرك انفسها الثاني المراد بالوجود لها حضورها عند انفسها فالالات الجسمانية حاضرة

عند النفس غير غائبة عنها لا عينها بأي ليست حاضرة عندها والاعراض والمعدات من النحو
الثاني لان الاعراض غير مستقلة الوجود وما لا يستقل في الوجود لا يحضره عنده شيء و
المعدات كل جزء منها غائب عن الاخر فلا حضور لشيء عنده فالمفارقات والنفوس حاضرة
عند النفس غير غائبة عنها فلذلك عقلت النفس لان التعقل والادراك هو الحضور
والمعلوم عند المجرد ويتحقق فيها ميزان العلم وقسطاس التعقل والالات الجسدانية كالسمع
والبصر وغيرها غير شاعرة لا نفسها لكونها اجزاء فيها وذوات امتداد والعقل بامتداد
المحل والتعبير الثالث ان المراد بقوله وجودها لها على حذف المضاف اي وجودها لاستكمالها
فالانسان اما وجودها لاستكمال النفس او وجودها لاستكمال غيرها فالعقول والنفس لما كان
وجودها لاجل تستكمل ذواتها بتحصيل العلوم وتكميل الكمالات تستشعر بها بالاشراق
كمالها وشعورها بذلك كنفسها لا جرم ادركت انفسها والالات الجسمانية من الحواس
ظاهرة كانت او باطنة لما كانت وجودها لا لاستكمالها بانفسها بل لاستكمال من
هي الالات له اعني النفس فهي كالحواس والخوادم للنفس وانما خلقت لتحصيل كمالها
والاستكمال للنفس لم تدرك ذواتها ويرجع الى هذا التفسير قول من جعل اللام في قوله

لا لانتفاع بنفسه وجودها لا لانتفاع غيرها فان الكمال العلمي بانه اذ لو ادركته بين الموجودات ورد على النفس

الثالث ان حصر الموجودات في هذين القسمين كما يفهم من كلام الشيخ منقوض بما كثر ان تشتبها على ما هو كلي

والشيخ ولم يثبتها واجيب بان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك فالمفارقات وجودها

لها لا لها بوجوده وجود مستقل غير قائم بموضوع ومحل وجاهزة عند القسمين هي ثابتة عينها

لا لذاتها مستعد او فيه ولا علاقة لها الاستقلال ومخلوقة تتشكل بالمعارف والكمالات فيشبه بمستعد لها

فلذلك لها لاجل وجود الاستقلال او حضورها او لاستكمالها بها يشتبه بذاتها تشبهي

منشأ العلم الغيبي الشيخ يد ابهام عن الشيخ المعلوم والعالم جميعا ولاحتياج لها يشهد لموضوعها

نيران العقل الى صور مثل والنفس وجودها لها على ما هو حقيقة فلذلك يشبه بذاتها

وتدركها عطف تفسيري والالات الجسدانية من المدرك الظاهرة والمشاعر الباطنة

وجودها لا لذاتها لكونها ذو اعراضا متشددة بالشدة المحل كالحس مشتد بل يتعرى على حسية

في الالات وهي النفس لذاتها غير وهي القوة الساجرة اي المراد بالحس يعني هذا القول

ليس بهولاء المخصوص فانه لا دخل لها في الادراك لا انها لا مدرك ولا الة

للادراك بل المراد القوة الساجرة اذ هي الة النفس فلذلك اي لكون

وجود القوة الباصرة يعني ان لا تدرك في ابتداء وليس لك في بعد ما الادراك لذة وابتداء النفس

لما غرضه من استقلالها وتجردها وكونها مشتغلة لذة وابتداء وقد زاد الشيخ في هذا الموضع آخر عليه

على ما قال سابقا ههنا فقال ان وجدان اثر اي صورة في النفس من ذاتي اي ذاتي

كيف ادركت ذاتي كما ادركت شيئا آخر بان الوجدان منشأ اي منشأ اثر الاثر

اي صورة هي ذاتي يعني اثر لذلك انما تدرك الاشياء لانها حصلت صورها في ادواتها

وادراكها بتفويتها في نفوسنا فاذا فرض ان يحصل صورة نفوسنا في نفوسنا لزم ان تدرك

نفوسنا وذواتنا ليتحقق مدار العلم ومناطه الادراك حينئذ ان ارتسام صورة المدرك

في المدرك بكنه اي لشأن يقيم عند التأمل والرجوع الى الوجدان ليس بحضور الاثر

اي الصورة الذي ادركت منه في ذلك الاثر في ذاتي ثانيا في ادراكي لذاتي

الا ليست حضوره فيما الاثر في حضوره عنده بل هو بعد التأمل يعلم ان الصورة

التي صارت منشأ للادراك ليس الا ثانيا كونه منشأ للادراك وقد حصل

في ذلك الادراك بسبب ان تلك الصورة الحاكية عن المعلوم المطابقة في نفسها المنبئة

قامت بي وحصلت لي وحضرت عندي فعلم ان المناط هو حضور الشيء وحضور

للعالم ومجرده المستند بقول وان کان وجودی ثابتا لی یعنی وجودی غیر غائب عنی ای سواء حاصل
حضوره ان المجرد غیر غائب عن ذاته بخلاف المتقدرات فانها غیر حاضرة عندها لان کل جزء
منها غائب عن الجزء الآخر لم یحتج فی ادراکی بذاتی الی ان یوجد اثر آخر فی ای فی نفسی
سوی ذاتی لان مدار الادراک هو حصول المجرد عند المجرد وحاصل بدون افتقار الی
الصورة فقد تحقق المناط لا وجه لعدم الادراک وهذا ظاهر جدا والمنع بانه یجوز
ان یکون حصول صورة المعلوم للعالم دون نفس المعلوم مکابرة صریحة لا یصغی الیه وقوله
حاصله ای حاصل کلام الشیخ ان العقل هو وجود واثبات وحضور للذات المجردة
کیفیة ان الاشیاء قد تکون مقترنة بامور غریبة خارجة عن ذاتها المقارنة
الطبیعة الانسانیة فی زید بوضع خاص واین مخصوص وکیف معین ومقدار
مقدر وقد لا یکون بل یکون مجردة کالانسانیة المطلقة المنتزعة عن زید
وقد ثبت فی مقره ان الامور الغریبة لا یلحق الاشیاء الا بواسطة الاستعدادات
فیها ولا تلحقها لذواتها والا لم تکن غریبة وان منبع جمیع الاستعدادات هو
الهیولی الجسمیة فکل ما هو مقترن بالکیفیة غریبة متلبس ومتعلق بالغریبة

ما او ان

الحسية مادي الهيئة والعلم عبارة عن احضار الشيء عند ذاته فكل ما هو مجلو بالتجرد
مجلو ما لا يكون معلوما بل مجهولا فالمعلوم لا بد ان يكون مجردا اما تجريدا تاما وهو
المعقول او تجريدا ناقصا وهو المحسوس باحدى الحواس وباختلاف مراتب تجريده
تختلف الادراكات فالحواس الظاهرة كالبصر مثلا تجرد الصورة عن المادة لكن
مع لواحقها كالوضع الخاص واللون وغيرهما والخيال تجردها تجريدا زائدا على التجريد الاول
لكن لا بالكلية فيبقى فيه نحو من الادراك من المقابلة والوهم يجردها تجريدا
ازيد عن تجريد الخيال فهي بذاته التجريد وان يبقى خلطاما مع المادة لكن هذا التجريد بالنسبة
الى الاولين اشد واقرب الى حاق كنه الشيء واما القوة العاقلة فهي تجردها تجريدا
تاما لا يبقى فيه خلطا اثر ولا تحذر من اللبس اصلا وتنقل الى الكنه وحقيقتها فهذه
المراتب من التجريد انما هي في جانب المعلوم وكذلك الحال في جانب العالم فكل قوة يدرك
جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادة ما وتلك القوة
مجردة عن المادة ولوازمها تلك القوة جسمانية وكل جوهر قدسي يحل فيه صورة
ادراكية فتلك الصورة الحالة فيها خالية عن جميع الشوائب الزائدة عن تمامي

للمحسوس بالحواس الظاهرة فتحقق بذلك ما قلناه علمت ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء

مجردا عن المادة بالكلية سواء كان بحسب ذاته او بتجريد مجرد اياه ونزع نازع عنه ومدار

الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بالمادة نحو تعلق وان كان التجرد فيه

النفس فمدركها ما عرفت مرارا والحاصل ان العقل انما يكون بتجريد مانع ونزع نازع

وسائر المدركات الحسية تجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ومختلفة الدرجات

فالمجردات لما كانت وجوداتها لها يكون تعقلها لنفسها وانما تعلقها بالمنع المصدرة

هو بعينه وجودها لها وتعقلها بالمنع الحاضرة عند المدرك هو بعينه وجودها المجردة لا يزيد

التعقل على ما مر جميعه وبه اتضح قولهم ان العلم والمعلوم والعالم في المجردات واحد لا تفاوت

فيه لا حقيقة ولا اعتبارا وما يشبه ان يعلم انه ليس بين العاقل والمعقول تباينا بالحيثية

اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا اي علمت من كلام الشيخ وكلام المحاكم او ليس تباينا حيثية

تقتضيه موجبة للكثرة والمغايرة بينهما ومن ذهب الى ذلك وهو كالمحقق الدواني

في دفع ايراد الايهام وتبعه العلامة المحقق الذي في الحاشية القديمة وتقرير الاعتراض

الايهام على قولهم ان العلم والمعلوم لو كانا واحدا فكان علمنا بانفسنا نفس

ذاتنا

وانما تعلقنا بعلم نفس فانما الصور نفس وانما به فيلزم الكثرة وان كان بعلمنا بذواتنا غير
نفس ذواتنا يلزم ان يكون علمنا بذواتنا غير ذواتنا ويتوجه ايضا ان حصول شيء لشيء يقتضي الاثنينية
بين الشيئين كما في الحادث نفسه ويلزم من هذا الشياع كون الشيء عالما بنفسه وحاصل
جواب المحقق الطوسي عن الاول ان علمنا بذواتنا عين ذواتنا بالذات وغيرها وانما
يتنوع من الاعتبار وان الشيء الواحد يكون له اعتبارات ذهنية ما دام العقل يعتبرها كما في الذهن
ولا يلزم الاثنينية الا في غير ذلك فمغايرته بالذات في الامور الاعتبارية وهو ليس بمحال
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وعن الثاني بان التغاير الاعتباري كاف في النسبة
والحصول كما في المعالج والعلاج لخلاف الايجاد فانه يقتضي تقدم الموجب على الموجد وهذا الكلام
صريح في لزوم التغاير في العلم عنده وخطاءه فان الحجة المعقول عن الشيخ ينفي التغاير اصلا
فان العاقل بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية عقل وعاقل ومعقول
وانما يعتبر اضافات الاحكام [illegible] الى هذا التكلف الناشئ من عدم [illegible] اما الاول
فلان علمنا بذواتنا هو بعينه علمنا بمعلمنا بذواتنا اذ لا تغاير بين العلم والمعلوم اصلا
فلا تعدد واما الثاني فلان الحصول وجود الشيء لشيء وليس اضافة حتى يشتمل على الاثنين

بل المراد عدم الحيثية وتوقف كلام المحقق بان هذا الجواب من اعتراض الامام انما هو ور
بانه لا شك ان بعد تحقق العلم يتحقق معلومات متغايرة الذات العالمة والذات المعلومة
والذات العلم فلا صدق ان يقال في العلم بهذا العلم انه لو كان نفس الذات يلزم
التسع والدلائل يكون العلم بالذات نفس الذات وانه بعد تحقق العلم تحدث اضافة
الحصول المستدعية للطرفين المتغايرين فكان يرد عليه ان الكلام ليس في الحيثية
والترجيح وان كان كافيا في الابطال الى المحقق ومتابعيه في نفي التغاير وورد عليه الا ال [illegible]
اخذ من عند نفسه وقال كيف يصح ان يكون هنا مغايرة اعتبارية والذات ماخوذة
مع الحيثية امر اعتباري بعد الفعل والعلم المتعلق بها حصولي فتأمل في هذا المقام
من مزال الاقدام وورد عليه بان الحكم بان الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري
على الاطلاق غير مسلم لان الحيثية قد يكون عينية فالذات الماخوذة معها لا بد ان يكون لا بد ان يكون
عينية ايضا وقد يكون اعتبارية لم يحصل جزء الذات الماخوذة معها بل يوجد في العنوان
فقط دون المعنون ولا يستوجب ذلك الصور اعتبارية الذات المتحيثة الا ترى
ان الصورة الماخوذة بحيثية الانكشاف بالعوارض الذهنية موجود خارجي ولذا

كان

لكان العلم المتعلق بها ايضا حضوريا كما سيأتي في حاشية المحشي وحينئذ يلزم ان يخصص المحشي كلامه

بالدليل يعني التغاير المصحح فتعلم ان مراده ان هذه الحيثية المقيدة للتغاير الاعتبارية

لابد منها لكونه حضوريا فلا يكون ان يكون عين الذات المعلومة فان الذات المأخوذة معها يكون اعتبارية

حيثية لا تدخل في الذات الا اعتبارا فيها ولا حضور لتلك الذات مع الحيثية عند نفسها فان المقصود

ان الذات نفسها حاضرة فاحتيج في علمها الى صورة حاكية فيكون علمها حصوليا كما سيأتي والى

الحاشية الآتية واما نفي التغاير مطلقا اي لا حقيقة ولا اعتبارا فدليل الشيخ ناهض عليه

والاولى على المشايخ ان هذا التوجيه مما يأباه سياق كلام المحشي وسياقه اذ كلامه صريح في

انه في صدد نفي التغاير مطلقا لا نفي التغاير المصحح فقط كيف ولم يذهب احد الى التغاير

المصحح حتى يكون كلام المحشي ردا عليه فخطابه انه على ما يدل عليه قوله فقد اخطأ ان الامر

المستفاد من قوله وليس هناك حيثية تقييدية تصحح الاعتبار عليه فانه لا شك ان الحضور

للذات المحضة بلا حيثية سواء كان الحيثية حقيقية او اعتبارية معتبرة في المعنون

او في العنوان فقط وانما الحضور لنفس الذات المعلومة ولتلك الاعتبارات

كلها معدومة باعتبار الذات فلا يكون علمها حضوريا بل حصوليا محتاجا الى الصورة لكن

صح

القول بان الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري والعلم المتعلق بها انما حصولي مطلقا فعلته كلام
لما عرفت منه انما ظهر لي قال في الحاشية المعتمدة توضيح ان الذات الماخوذة مع حيثية موجودة
في الذهن وليست موجودة في الخارج وبه ظهر فيكون العلم بتلك الذات الموجودة علم حصولي اذ
حينئذ العلم بها لا يكون الا حصوليا في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية ضرورة ان الذات
مع تلك الحيثية غير حاضرة عنده بنفسها فان تلك التغاير بين العالم والمعلوم في العلم
الحضوري بالوجوه الضروري لا ينافي المغايرة بنفسها والعاقل هو الهوية الحاضرة المجردة والمعقول
هو الهوية المجردة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما واعتبارها
والمغايرة يستدعي ان يكون متغايرة قلت ان التغاير بين مفهوميهما اي العاقل والمعقول
ضروري ثابت بالضرورة ولكن لا علم فيه بكون لا بالفرينا بل هو بمعزل من ذلك اي الالتفات
فيما الى التغاير والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه اي العلم الحضوري
للنفس والنفس بنفسها هو الهوية المجردة من غير ان يوجد حيثية تقييدية موجبة للتكثر
بل بالفعل العاقل بنفسها هو بعينه بالفعل المعقول فلا مغايرة فيها الا ذاتا ولا اعتبارا ولو ان
الاول فيما نحن فيه ليس كما في العالم والمعالج للمرض النفساني حيث يوجد في الاول الى الثاني

بالكسر حيثية القوة الفعلية وفي الثاني اي المعالج بالفتح حيثية القوة الانفعالية كما زعمه المحقق الطوسي

والمحقق الدواني ومن سلك مسلكهما فالعاقل والمعقول والعقل يرجع الى امر عند الذات المجردة

امر واحد وهو الذات المبرأة عن الحيثيات والاعتبارات ليس بينها اي تلك الامور الثلثة

تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة

اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن

هذا التغاير تغاير في المفهوم وكلامنا ليس في نفيه اي نفي هذا التغاير بل الكلام في نفي

التغاير في المصداق وبتحقيقنا هذا ظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري

مطلقا سواء كان للذات او للصفات او للمعلولات كذلك اي اتحاد محض وحيثية صرفة

غير مشوب بالمغايرة ولو اعتبارا واما الاتحاد بين العالم والمعلوم فالظاهر انه مختص بتعقل

النفس ذاتها والمجردات بانفسها والواجب سبحانه بذاته المقدسة ولا يتحقق في علم الصفات

ولا في العلم بالمعلولات والا يلزم اتحاد النفس مع الذات والواجب مع الممكنات

والاتحاد بينهما اي في العلم الحضوري ليس كالاتحاد بينهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه

المهية من حيث انها متكثفة ومحفوفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هو هي اي المهية

مع قطع النظر عن تلك الحيثية اي حيثية الانكشاف وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في
الحصولي هو العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض اي الماهية فقط فليس بشيء كما انكشف
لك بطلانه من انه يلزم عليه ان لا يكون العلم حقيقة متحدة لان المعلوم قد يكون
من مقولة الجوهر وقد يكون من غيرها من مقولات العرض والعوارض الذهنية اعراض
البتة فيكون العلم على راي هذا القائل منقسما الى مقولة الجوهر والعرض والمركب من
الجوهر والعرض لا يكون حقيقة متحدة على ما ثبت في محله والثاني فليس للعوارض مدخل الا في تلك الحيثية
كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض يتحقق الانكشاف البتة فلا يكون
العوارض جزءا في العلم الذي هو مناط الانكشاف وبهذا يظهر ان ما اشتهر من ان علم
النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد منه الصفات الانضمامية دون
الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية لان وجود تلك الصفات موقوف
على الانتزاع والاعتبار ولا حضور لها عند النفس بل يكون علمها حصوليا لها بواسطة الصورة
وبه يظهر الفساد في نسبة الصفات الى الواجب بان يقال انها امور محض فانه لما كان
علم النفس بالبديهة والنفس [illegible] على ما [illegible] فعلى ان [illegible]

مجمع

انتهى

115

٣٧

الشیء ویکون عین ذاته بالطریق الاولی واما الحیثیة فی قوله فذاته تعالی من حیث انه
مبدأ الانکشاف علم ومن حیث انه مبدأ الآثار قدرة هی الحیثیة المتأخرة عن اعتبار
مفهوم العلم والقدرة لا الحیثیة المتقدمة علی مصداقه حیث یثبت الاتحاد بوجه ما ولذا
قال بعض اهل التحقیق ان معنی قول الحکماء ان الصفات عین الذات فی الواجب
سبحانه حقیقة نفی الصفات وترتب آثارها قالوا فالله تعالی عالم بلا علم وقادر
بلا قدرة یعنی ان آثار العلم والقدرة وغیرها یترتب علی ذات الواجب من غیر قیام العلم
والقدرة بذاته الاقدس والاولی نفی الوجوب او استکماله بالغیر وافتقاره فی الصفات
الکمالیة الی الحکمة وحله [illegible] هذا ما حصل لی فی هذا المقام بعون الملک العلام انتهی کلامه بعینها
ای مسئلة عینیة العلم الحضوری للمعلوم بالذات وبالاعتبار شبهة عسیرة الانحلال
[illegible] علیه وهی انه اذا لم یمکن بین العلم الحضوری والمعلوم تغایر اصلا فیکون علم
العلم الحصولی حضوریا لان الحصولی صفة للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم
حضوری فاذا اتحد العلم الحضوری بالعلم الحصولی لزم اتحادهما ذاتا واعتبارا
فکیف یصح قولهم انهما حقیقتان متغایرتان وکیف ینقسم الی التصور والتصدیق

بالمعلوم حصولا والثاني لو كانا متحدين فلا يخلو اما ان يكونا ذاتيين للمعلوم او عرضيين او احدهما

والآخر عرضي وعلى الثاني فالمغايرة ظاهرة وكذا على الثالث لانه لابد حينئذ من قيام

مبدأ كل منهما بالمعلوم فيمتازان وعلى الاول لابد في الذات في مبدأ الكل منهما كما

في الانسان مع ما نسبته الى الحيوان الناطق والذي يلزم الامتناع عن الذاتي واليه

قال المحشي في حاشية الرسالة انه ليس بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري تغاير

اصلا فاذا تعلق العلم الحصولي بمعلوم تعلق بذلك العلم العلم الحضوري فيتحدان

وهو متحد مع العالم فيلزم اتحاد العالم في العلم الحصولي وهو باطل بديهة ولا يخفى ان

ما ذكره بالتامل في عبارته انه ليس الا ادعاء اتحاد العاقل والمعقول في العلم الحضوري

والمعقول بذاته لا في جميع اتحاد العلم الحضوري فيسقط الايراد الاخير قال التصور

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا يعني ان التصديق عبارة عن تصور معه حكم نفي

او اثبات فلا يتعلق التصديق من التصور اما على سبيل الجزئية على ما هو مذهب الامام

فانه يقول ان التصديق علم مركب من تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور

النسبة والحكم فالتصورات اجزاء لعلم التصديق او على سبيل الشرطية على ما

هو راى

ما هو رأي الحكيم فإن التصديق عنده هو الحكم الملحق بإيقاع النسبة وانتزاعها تارة والإذعان

والإذعان أخرى كما يظهر من تصورات الأطراف فنزاع الحكيم هو شروع في الكتب المنطقية

لا سيما في هذا الفن إذ أكثرت رأيتها مطابقة لما أي التقدير فلا يكون التصديق

من التصور فيكون علما لا يكون فيه حصول الصورة ثم يلزم تقدمها النسبة قال المحشي

قوله والتصديق أنه لا يقال هذا السؤال إنما معارضة على تقدير أن التصديق علم

حصولي أو نقض مبناه على أن التصديق لا إدراك لتقرره التصديق هو

إدراك وقوع النسبة ولا شك أن وقوع النسبة من الصور الذهنية لأن ما لا شك أن

إلى حضور صورة أن النسبة لا توجد إلا في الذهن هذا حضور العقائد والذي هو قوله

والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري لأن الاحتياج إلى الصورة إنما هي للاحتفاظ

الأشياء الغائبة عن النفس لديها وإذا كانت الصورة الذهنية موجودة في النفس

وحاضرة عندها فيستغني عن صورة أخرى كما أن حضور الذات كاف في علم النفس

بذاتها لم يحتج إلى الصورة كما يعرف في كلام الشيخ وبينه المحشي بأتم بيان والمحشي لم

يكشف على ذلك بل أورد دليلا آخر فقال والأولى احتجاج المنطقيين الانقسام

الذهنية للشيء وصورة الصورة بل اجتماع الامثال لانه اذا كان علم الصورة

حصوليا كان علم تلك العلم ايضا حصوليا لانه لا وجه لكون بعض افراد الصورة

بحصول الصورة وعلم بعضها بنفسها غير حصول صورة فيلزم اجتماع صورتين

في النفس بحيث لا تتغاير سماتها بل يلزم اجتماع الامثال الغير المتناهية بحسب

ما ذكر وهذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضوري لا حصولي

كانت او غيرها تقريره ان الصورة وذو الصورة متماثلان فلو كانت

صورة النفس لاجتمع فردان من نوع واحد في محل واحد فيلزم اجتماع المثلين

وما يقال ان يتعين او لا يصح اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من نوع

واحد في موضع واحد [illegible] مستقل منه سوا اجتماعهما بحيث لا يكون بينهما تمايز وتغاير

والتمايز والاثنينية بين المثلين يكون اما بجهة اختلافهما في الماهية كما بين

السواد والحلاوة او في المحل كاختلاف السواد القائم بالثوب والسواد القائم

بالحبر او في الزمان كاختلاف السواد القائم بثوب في وقت والقائم

به في وقت آخر بعد زوال الاول فاذا اتحد الشيئان في الامور المذكورة يلزم اجتماع

المثلين

[illegible] اجتماع المثلين [illegible]

المنقسم المستحيل وهنا يمكن فيه لا اختلاف في الصورتين بنفسه الا لو كان المحل للعظيم النفس
واحد وكذا الزمان وكذا المقتضى بناء على حصول الاشياء بانفسها لا باشباحها على ما هو التحقيق وفي تشكيك
التشكيك انه يوضح اجتماع المثلين بحيث لم يكن بينهما امتياز الا بتقطع الامان عن الحس ما ان
لكنه ان يكون الشيء المحسوس الواحد اشباحا كثيرة وهو ابدا في الانكار الثالث يمكن
وجوه الاول لا نسلم ان اجتماع المثلين الذي اوجبتم استحالته يحصل على تقدير
منه ارتفاع الامتياز عن الحس ولم يجد بانا في الانطباع المذكور والحس قد يغلط اثر ان
فانه يرى الشيء البعيد صغيرا او يرى الشيء المتحرك ساكنا والعنبة في الماء بقدر الاجاص
والراكب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك مما هو مشروح في كتب الفلاسفة
سلمنا استحالته لكنه لا نسلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين المستحيل وهو ظاهر ان
الاختلاف الموجب للاثنينية انما يكون بما هو ذاتي بينه ولا اختلاف في الانطباعات
المذكورة بينها فلا حصر للاختلاف الموجب للاثنينية في الانكار الثلاثة المذكورة
ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك اختلاف رابع يورث التمايز بين الشيئين وهو اختلاف مستند الى
المحل والحيثيات فانهم حكموا بان الصورة الجسمية متسقة واحدة ومحلها الهيولى

وهی الصور بالتخصص حتی [illegible] واحد القوم بیه افرادها الکامل الجسمیة الامر والبخار وانما
ذلک لاختلافات الاستعدادات کذا الخطین المستقیمین او المستدیرین المتماسین
فی الآثار التی تنتقش فی سطح واحد و السطحین المذکورین فیستبین واحد بل المحل المتکل
منها علیحده وذلک لان ثبت عندهم ان المحل هو الکل لا البعض فمن جزء
ان السطح الذی هو محل الخطین وکذا الجسم الذی هو محل السطحین متصل واحد بسیط
لا جزء فیه بالفعل وما ذلک الا تمایز بین السطحین والخطین الا بواسطة الاختلاف
فی الاستعدادات والجهات واذا کان الامر کذلک فلنحرر مثل ذلک بما نحن فیه ای فی
الصورتین وصورة الصورة انما یکون التمایز والامتیاز بینهما بواسطة اختلاف الاستعداد
المحل فی النفس الثالث انه لو تم دلیلکم دل علی نفی الانطباع فی کل ذلک یلزم ان لا یعلم
الجزئی بما هو جزئی لجریان خلاصة الدلیل فیه فانه یلزم اجتماع المشخصین العینی والذهنی
او الخارجی بین المتماثلین فی ماهیة نوعیة فی محل واحد هی النفس ولا سبیل الی الانکار
علم الجزئی بما هو جزئی لان دلیل المقام علی حصول الاشیاء فی الذهن وهی انا نحکم
علی اشیاء لا وجود لها فی الخارج وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له [illegible] [illegible]

في الخارج وسموه في الذهن هذا القدر انما هو كما يدل على وجود الكليات في الذهن يدل على وجود
الجزئيات في الخارج بلا فصل كيف واما الحكم على زيد المعدوم مثلا بانه سيوجد او ليس له وجود
في الخارج فلا مجال لمنع وجوده في الذهن ولا يكفي لصدق هذه القضية وجود الماهية الكلية
والا يكفي لصدق زيد قائم وجود الماهية الانسانية في ضمن عمرو والقول بمنع الجزئيات
المرتسمة في القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام محلها وموضوعاتها فصورة جزئي يحصل في
جزء من القوة وجزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع كما لا يجتمع في الخارج فرق التفصيل فانه يمكن
ان يصير منقسما الى الصورة الذهنية وصورة صورتها وما يحكم به ادراك لا ينافي تحقق للكلية
عن المحل وان كان يمكن الجواب عن بعض الادلة بان تجويز ارتفاع الامان
عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام وما ذكره الشيخ الرئيس انما هو لوقوع اغلاط الحس
فعلى اسباب مذكورة في الكتب ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيكون [illegible] واما
الاشتباه بين افراد الطبيعة الجنسية الكائنة في الهيولى المتخصصة كالماء والنار فانما نشأ
بتوسط الصورة النوعية المختصة بكل واحد منها لانا نقول الانطباع المتعلق بالصورة
الذهنية بلا تخصيص بين الادراك المتعلق بها من حيث انها صورة ذهنية متصفة بالعوارض

الذهنية والصورة بهذا الاعتبار موجودة في الخارج ومنشأ للآثار الخارجية لكونها مناط

الانكشاف وصفة انضمامية للنفس كسائر صفاتها وهي بهذا الاعتبار علم حصولي ومعلوم

بالحضوري والعلم المتعلق بها علم حضوري والنحو الثاني العلم المتعلق بها لا من حيث الحيثية

بل من حيث هي الحاكية عن نفس الشيء مع قطع النظر عن تلك الحيثية والعلم المتعلق بها

علم حصولي كما اشار اليه بقوله واما العلم المتعلق بها مع قطع النظر عن تلك الحيثية

اي حيثية الانكشاف فعلم حصولي والصورة بهذا الاعتبار معلوم بالعلم الحصولي والحقيقة

ان في العلم بالاشياء الخارجية ثلثة اعتبارات الاول الشيء الموجود في الخارج المكتنف

بالعوارض الخارجية كالاين والوضع والمقدار وغير ذلك وهو بهذا الاعتبار معلوم

بالعرض وينكشف اليه بالذات الثاني الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض

مطلقا خارجية كانت او ذهنية ولا وجود لها بهذه المرتبة الا في العقل الا انه قد يعبر

عن هذه المرتبة بطرف الخلط والتسوية وهو في هذه المرتبة معلوم بالذات بالحصولي

وينكشف اليه بالعرض وانما حكمنا بانه في هذه المرتبة معلوم بالذات بالحصولي وفي

المرتبة الاولى معلوم بالعرض لان العلم صفة اضافية تستدعي المضاف اليه بالعرض

المعلوم

المعلوم وقد يتّفق المعلوم في الخارج مع تعلّق العلم به فيعلم في ذلك ان الشيء من حيث الصور
الخارجية ليس معلوما بالذات والا لاتّفق العلم مع عدمه الثالث ان الشيء من حيث كونه
منكشفا بالعوارض وينكشف بها هو بهذا الاعتبار علم حصولي وصفة الغائبة للنفس والموجود
في الخارج والتصديق على مذهب اهل التحقيق ليس من قبيل الادراك بل هو حالة تعرض
للنفس بعد ادراك القضية ويعبّر عنه بالعربية بالاذعان وبالفارسية بباور كردن
وگرويدن والذي رايا واستعمالاته في عالم وشككنا فيه فالادراكات الثلث اعني
تصوّر المحكوم عليه وتصوّر المحكوم به والنسبة الحكمية حاصل لنا والتصديق غير حاصل اذا
اقيم البرهان علينا وذلك لانا نجد بعد تلك الادراكات ادراكا رابعا وذلك بدليل
نجده من انفسنا راجع الى وجداننا بل هو حالة كيفية اذعانية للنفس فالاشكال على اصله
غير متوجه لانّ مبنى الاشكال انما كان على كون التصديق ادراكا ونوعا من العلم على ما سبق
وهو على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة فهو من هذا القبيل اي يتعلق بالصورة الذهنية
مع قطع النظر عن حيثية الانكشاف فهو علم حصولي لا حضوري واما العلم الحضوري المتعلق
بالصورة الذهنية من حيث الانكشاف فسقط الاشكال بوجوه وزال الاشتباه

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والجزء الاخير من القضية عند الاوائل من المنطقيين
وبينه وبين القضية عند الامام الرازي ايضا بما ذكرنا ان للصورة الذهنية اعتبارين
الاول اعتبارها من حيث هي الى مرتبة المعلوم بالعلم الحصولي التي يحصل بها الشيء من حيث هي هي
مع قطع النظر عن اكتناف العوارض الذهنية والثاني اعتبارها من حيث انها مكتنفة
بالعوارض الذهنية التي هي مرتبة العلم الحصولي ومعلوم الحضوري حصل الفرق بين الجزء الاخير
من القضية وهو الحكم والنسبة الحكمية وبين التصديق عند الحكماء المتقدمين القائلين ببساطة التصديق
وكونه عبارة عن ادراك النسبة الحكمية فالصورة الذهنية للنسبة الحكمية من انها مكتنفة بالعوارض
تصديق ومن حيث نفسها مع عزل النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية جزء اخير القضية
فان القضية لها اجزاء ثلثة المحكوم عليه والمحكوم به ثالثها النسبة الخبرية الى اربعة بتحققها
بتحقق القضية من دون اشتراط امر سواها فصارت جزءا اخيرا لها وانقطع الفرق ايضا بين
القضية وبين التصديق عند الامام الرازي لتركب العلم التصديقي وكونه عبارة تصور الطرفين
مع تصور النسبة الحكمية بعين ما ذكرنا فالمعلومات الثلثة الحاصلة من حيث هي هي قضية
ومن حيث الاكتناف بالعوارض تصديق وانما انقطع الفرق بما ذكرنا مما وقع في الحواشي

الثانية انه يفهم من كلام شارح الشمسية ان القضية المعقولة هي المفهوم التام المركب من المحكوم عليه
وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المعقولات من حيث انها حاصلة في الذهن
تسمى قضية والعلم بها اي بهذه المعقولات من حيث انها حاصلة تسمى تصديقا عند الامام
واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها ليس كما
يتوهم ويتضح ذلك في المنطقية بعبارة وذلك لما عرفت ان هذه المعقولات من حيث
انها حاصلة في الذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية ليست قضية بل علما بها اي بالقضية
لان تلك المرتبة مرتبة العلم الحصولي ومعلوم الحصولي واما القضية هو نفس المعقولات
مع قطع النظر عن الحصول في الذهن فاشتبه على السيد مرتبة نفس الشيء التي هو مرتبة
المعلوم من حيث هو بمرتبة الشيء من حيث القيام والحصول الذي هو مرتبة العلم فترك
المرتبة الاولى التي كانت مرتبة للقضية وسمى المرتبة الثانية التي كانت للتصديق
اعني علم المعقولات من حيث انها حاصلة وقائمة عند الامام وعلم الجزء الاخير من حيث
انه حاصل مرتبة القضية وسمى مرتبة علم القضية والجزء الاخير اعني علم التصديق تصديقا
فسمى المرتبة الثالثة بالقضية والعلم بها تصديقا والعلم بالمعقولات في المرتبة الاولى

كانت التصديقات عند الامام و الاجزاء الاخر في تلك المرتبة كانت التصديقات عند الاوائل

و هو يسمى العلم بالاجزاء و الاجزاء الاخر في المرتبة الثانية التصديقات عند الامام و عند الاوائل

و هو و عليه ورود [illegible] ان [illegible] والسيد هو المعلومات الى حاصلة في الذهن [illegible]

عن الملحوظ من حيث الشأن والاشتراك و الاشتراك ان يكونا نفسه عارضة

للمعلومات من حيث هو حاصلة في الذهن يكون معلوم النفس من المعقولات الثانية

ان لا يتوقف على الالتفات الذهني فليس بكلام السيد حمل بل مقالة عبارته وما

افاد المحشي في التصور والتصديق واحد لا تفاوت فيه مع انه ان اراد ان

العلم تلك المعلومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديقات فلا

[illegible] لان العلم بها تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي

وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديقات تفسيره العقد

[illegible] عدم الفرق بينهما و بين التصديق غير التصور مثل ما عرفت فليس العلم بالمعلومات

من حيث الصورة النفسية [illegible] والثاني حصولي ليس فانهم [illegible] ان

هو [illegible] اثبات العلم الحضوري [illegible] حصوليا

ابطال

والحصول

وبالجملة مفهوم العلم الحصولي حاصل في الذهن وقائم به من حيث ان الجهة هي القيام
والانكشاف غير معتبرة فيه وعلى ما بيّنه الجهة ليس على حضورها وانما العلم الحضوري
من حيث القيام بالذهن والانكشاف بالعوارض الذهنية واين هذا من ذلك
فالتبس على المحشي مراده حيث فهم من قوله من حيث الحصول حيثية الانكشاف
بالعوارض الذهنية وهو غير مراد السيد قدس سره لان مراده بالحيثية هي الحيثية التعليلية
لا التقييدية يعني ان المراد المفهومات من حيث هي هي لتسمى به لكونها حاصلة
في الذهن من غير ان يتحقق هناك قيد المفهومات واشارة الى الجواب عما قيل
السيد بما ذكرنا من الايراد على المحشي ولا ادري وجه عدم قبول هذا التوجيه الوجيه
بقوله العلم لا ان يقال ان الاطلاق الشيء من حيث الحصول على مرتبة المعلوم
والشيء من حيث القيام والانكشاف بالعوارض الذهنية على مرتبة العلم الحضوري
شايع في كلام القوم ووقع التصريح في كلام المحشي ايضا في مواضع عديدة وغاية
التوجيه لكلام المحشي بارادة بعض الاعاظم ان وجود المكان [illegible] ارادة [illegible]
مانا بها والعلم المعلوم بعلم الحضوري انما هو نفس الشيء كما هو نفس [illegible] هو [illegible]

مولوی حسن [illegible]

فالحصول الذهني غير ملحوظ في مرتبة المعلوم وقول السيد من حيث انها حاصلة
في الذهن يتوهم ان هذه الحيثية معتبرة ملحوظة في تسمية القضية وهيئتها
ثم في كلامه شيء آخر وهو ان المراد بالمعلومات في قوله هذه المعلومات من
حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها معتبرا فيها
الوحدة اما عروضا او دخولا لا المعلومات الكثيرة من حيث انها كثيرة محضة
وذلك لان القضية حقيقة محصلة وكل حقيقة محصلة لا بد فيها من اعتبار الوحدة
والمراد بالمعلومات في قول العلامة التي تسمى تصديقا نفس تلك المعلومات
المتعددة بما هو متعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب المعتبر
فيه الوحدة علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المعلومات من حيث انها
متعددة علوم متعددة فاذا علم واحد مركب من هذه العلوم يعني ان التصديق
اما علوم متعددة وكثيرة محضة واما علوم كثيرة يعرض لها الوحدة و
التصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة التي اعتبر فيها الوحدة
لا علم واحد بسيط ولذلك وقع في كلامه في تفسير التصديق انه

رسالة [illegible]

بمجموع تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة الحكمية ثم القول بانه مرتفع ان التصور الفعلية فلا يصح
ان يراد في قوله العلم بها يسمى تصديقا بالارادة بحثه بل يجب ان في المرجع اعني قوله المعلومات
من حيث انها المعلومات من حيث اعتبار الوحدة فيها وفي التفسير اعني قوله العلم بها المعلومات
لا من حيث الوحدة وهو ذلك غير ظاهر وقول من قال انه من قبيل صنعة الاستخدام وهو في
اصطلاح علم البديع عبارة من ان يذكر لفظ مشترك ويراد به معنى من معانيه ثم يعاد
ذكره بالضمير الراجع اليه ويراد معنى آخر كقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه وان كانوا غضابا فالمراد بالسماء الغيث وبضميره النبات لا يخلو عن تكلف
فان الاستخدام انما يعد صنعة ومستحسنا اذا قامت قرينة تدل على ان المراد بالضمير
معناه الآخر واما اذا انتفت القرينة فلا شك انه يحمل على البعض واعترض على قوله العلم
المتعلق بذلك الامر العقلي المركب بانه كل من رآه يأبى كيف يتصور ذلك على طور
المحققين القائلين بحصول الاشياء بانفسها والمحقق المحقق عن ضربهم اذ العلم حينئذ متحد
مع المعلوم بالذات وكيف يتحقق بساطة العلم وتركب المعلوم وهو حقيقة الشيء لا تختلف
في انحاء الوجود واختلاف الظروف بل الحق ان العلم بالمفهوم العقلي المركب ايضا مركب

ضرورة انه لیس هناک لحاظ واحد متعلق بجمیع اجزاء القضیة والا لکانت القضیة امرا مستقلا صالحا
لان یحکم علیه و به بل هناک لحاظات کثیرة فالموضوع ملحوظ والمحمول کذا جزء والنسبة ملحوظا تبعیا
فالعرض لم یعرض الوحدة لهذه المعقولات کما یعرض الوحدة للکثیر ومجموع هذه العلوم
المعروضة للوحدة لیست بحقیقی عند الامام واجاب بعضهم عن هذا الایراد بان العلم علی رای
اهل التحقیق من مقولة الکیف والکیف عرض لا یقبل القسمة والنسبة فلو کان علم
تام المعقول التفصیلی مرکبا واجزاؤه لزم انقسام المعانی فیکون کیفا ورد بانه لا نسلم ان
الکیف لا ینقسم الی اجزاء متشابهة الا تری انهم صرحوا بان الخلقة کیفیة الی الشکل واللون
بل انه لا ینقسم الی اجزاء متعددة وبانه توجیه القول بما لا یرضی به قائله فان المحقق یقول
زیادة القول ان التصدیق عند الامام علم مرکب من العلوم المتعددة لا واحد بسیط ورد
بعضهم بانه لا استبعاد بان ترکیب احد المتقدمین وبساطة الاخر متمسکا بان القوم
قالوا ان مرتبة بشرط شیء ولا بشرط شیء متحدان مع بساطة احد [illegible] ترکیب الاخر ورد
بان تجویز ترکیب احد المتحدین وبساطة الاخر انکار الاتحاد ولان ثبوت
لا یکلف باختلاف الاعتبارات والاستشهاد بالمرتبتین غیر تام لان الاتحاد بینهما

انما هو باعتبار الانتزاع بمعنى ان الشيء الواحد الصالح لانتزاع امرين في الملاحظ كالانسان مثلا اذا
لاحظه العقل منتهما باعتبار انتزاع معنى مبهم منه ثم محصل كالحيوان والناطق يسمى الشيء جنسا وفصلا وليس باعتبار
المنشأ اذ تركب احدهما وبساطة الآخر فانه لا التعدد ولا الاثنينية فيه واما بالمفهوم الاشياء التي
التغيير فيهما وان كان بسيطا ومركبا فيما المشهور بين هذا الاعتبار ومن ثم قالوا ان الجنس
والفصل اجزاء عقلية للنوع ثم اجاب المورد ونوح البدر قده بعد رد الجواب بان الاولى ان
الايراد وارد بان القضية حقيقة محصلة لا بد فيها من اعتبار الوحدة بوجه ما ولو وجودا في حاصل
في الذهن في علم القضية انما هو شيء واحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء
وافراد اتحاد الحاصل بحد العلم فلا يكون العلم بالقضية تصديقا عند الامام ولذا قالوا
ان التصديق عند الامام هو مجموع تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة ولم يقولوا
هو ادراك مقصود والمحقق من هذه العبارة انه يلزم الاختلال في عبارة النسبة اذ
لا يصح ان يريد من الضمير هنا في قوله والعلم بها يسمى تصديقا ما اراد ومرجعه الذي هو
هذه المعلومات اعني الامر العقلي المركب وليس مراده الاعتراض بانه يلزم حينئذ
عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام خلافه كما توهم

ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان في غاية المتانة لكن للاصدار يمنع وحدة الى حصول في
علم التفصيلية والالتفات التفصيلية ملتفتا اليها بالذات مستقلا بالمفهومية مع انه ليس كك كما سمعت
منافي لتقرير الاعتراض بحال الماتن والعلم الحصولي لا يكون بحصول الصورة فان في الحضوري العلم
والمعلوم متحدان ذاتا فاين هناك حصول الصورة في العقل بحال المحشي والعلم الحضوري اه
فان قلت وقد وقع عن كثير من المحققين ان في نفس الحضور بحصول صورة الشيء في
العقل بمعنى والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والداعي الى الشيء
امور منها ان العلم على الاصح كيف والحصول اضافة ونسبة بين الصورة والعقل
ومنها انه يلزم من صورة الشيء الصورة المطابقة فيلزم ان يكون الشريف
جامع ومنها انه يخرج حينئذ المجملات المركبة الشيء يكون العلم فيها على خلاف ما هو في نفس الامر
فلا يكون الصورة مطابقا للمعلوم ومنها ان صورة الجزئيات المادية لا يرتسم
في العقل بل في الة لان العقل عندهم جوهر مجرد عن المادة وذي وضع
ومن المستحيل ان يرتسم المادي المنقسم في المجرد والغير المنقسم لان الانطباع
المحال يوجب انقسام المحل فيلزم ان يخرج العلم بالجزئيات المادية عن التعريف

تحقيق

فيحمل جميعه واما نقطة عندنا فيا دليله لا تتناول الحاصل في العقل لانه يستحيل عما فيما ليست الا واحد

على وجه الاختصاص كما يقال عندي كذا فلا يتوهم ان نقطة عندك في العلم بالكليات

لانها تنبئ عن القرب ومما ينبغي ان يعلم ان نقطة المسامحة في عنوان التوقف الاول تصحيح

نحو من التأويل ووجه ان يراد بالحصول الحاصل وتكميل الاضافة من باب جرد قطيفة

ويراد بصورة الشيء ما يوجد عنه بعد حذف المشخصات وهو اعم من المطابق وغير

وهي اعم من ان يكون من غير المعلوم وهو في العلم الحصولي الوجيه وهو في العلم الحضوري

قيل هذا داخل في النقل فالجواب الاول من المجيب خارج عن قانون المناظرة فان

الناقل لا يتوجه عليه المنع البتة انما عليه تصحيح النقل وقيل غير داخل تحت النقل بل

تتمة اوردها المعترض من عند نفسه ليتم اعتراضه فيكون جواب المجيب على قانون المناظرة

قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية

مع المحكي عنه محال بل لا بد بينهما من التغاير ولو بالاعتبار والتغاير الاعتباري وان كان

بين الحكاية والمحكي عنه لكنه لا ينفع هنا اي في الحضوري قال في الحاشية وذلك لان

التغاير المعتبر اي التغاير الموجود لانه لا اعتبار في العلم الحضوري للتغاير ففي العبارة مسامحة

في العلم الحصولي هو التغاير المتأخر عن صدورها اي العلم والمعلوم على ما عرفت والمعلوم من
الصورة التي صدرت من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدور كما لا يخفى على من
له ادنى مسكة انتهى حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله هي اعم واخلاك التعقل
ان القول بتعميم الصورة الى الحاصلة من الشيء عند الحصولي والحضوري معا وان صدر من
المحققين لكنه قول باطل لا يكاد يشتبه ابطاله وعلى هذا يدل قوله فتدبر فان الحق الحقيق
بالاتباع وعلى التقدير كونه غير داخل تحت النقل بما نقلت عن بعض المحققين لا دلالة على
التعميم بل فيه كلام مرتبه ما بعده عن التعميم فان لفظة الى الحاصل والصورة ومن الشيء
ابيه عنه والجواب الحق ان يقال ان الحصول له اطلاقان قد يطلق على ما يختص
بالحصولي وقد يطلق مرادفا للحضوري الاعم اي مطلق الحصول بنفسه او بصورته والصورة
ايضا قد يطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي الاعم كما يطلق على الشيء من حيث الوجود
الذهني المختص بالحصولي على ما صرح به المحقق التفتازاني في شرح الرسالة والمحشي فيه
المواد [illegible] حيث قال في المحشي في تفسير قول المحقق الدواني وهو مطلق الحاضر
عند المدرك بعد ما اورد التعريف المشهور انه يمكن ان يكون بيانا للتعريف الاول

فان

فان الحصول والحضور كما المراد منهما وان يسمى صورة من حيث الحضور العلمي الآخر فاذا
اراد البعض المخصص بالصورة المعنى الثاني وبالحصول المعنى الاول والماخوذ في تعريف التصور
المعنى الثاني فلا اشكال ونظيره التصور فانه قد يوجد بالمعنى الاعم ويجعل مقسما للتصديق
وقد يوجد بالمعنى الاخص ويجعل قسيما له قال المصنف روح الله روحه واما العلم به الى اخره شروع في بحث
كون العلم الصورة ونفي كونه اضافة وذكر ان النقل او الاثبات قول الشيخ واحصل مطالبه
وابين مقاصده واحل صعابه وتنقيح لبابه من غير تعرض الاسئلة والجوابات ثم اشتغل
بشرح اقوال المصنف وذلك مستبدلة للمبتدئين وتعليما للمتعلمين فاقول قال المصنف
العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا اي التي ليست عين ذاتنا ولا صفاتها الحقيقية فلا بد
ان يكون ذلك العلم بحصول صورها فينا هذا تقرير الدعوى والمشهور في اثباتها انا نحكم على اشياء
لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة والحكم يستدعي وجود المحكوم عليه واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن والمصنف سلك مسلكا ادق واتقن واورد دليلا وفاقا للشيخ في مقام
دليلا اخر وحاصله على النظم الطبيعي قياس استثنائي مركب من صغرى منفصلة ذات ثلثة
اجزاء والكبرى تستثني رفع جزئين منها فينتج الثالث الذي هو المطلوب مقابل لذو علما

شيئاً فالحصول فيما شئ او زوال عما شئ او لا الحصول ولا الزوال لكن الثالث باطل

بالبديهة والا لاستوى حال العلم وما قبله وهو ضروري البطلان وكذا الثاني بعين ما ذكره فتعين

الاول وهو المطلوب اذ حاصله ان العلم ان لم يحصل شيئاً ولا زال عنه امر استوى حال العلم وما قبله

وهو محال وذلك ظاهر لانا اذا رجعنا الى وجداننا لم نجد حال العلم وما قبله مستويا فبطل الشق

الثالث وان زال عنه شئ فالزائل عند العلم بهذا اي بزيد مثلا غير الزائل عند العلم

بذلك اي بعمرو والا اي وان لم يكن الزائل عند العلم باحد المعلومين مغايرا للزائل عند

العلم بالمعلوم الآخر بل اتحد الزائلان لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر ضرورة ان

منشاء الاثنينية في مثل هذا الادراك لتعدد اي اتحاد العلمين وذلك الضرورية بيّني الأولى

واذا كان الزائل عند العلم بهذا مغايرا للزائل عند العلم بذلك فيلزم ان يكون فينا امور

غير متناهية تحصل بازاء قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية فينا قوة ادراك

الامور الغير المتناهية فان ادراكنا لا تقف عند حد ولو بعد الموت فان النفس

بعد الموت تدرك لذاذة النعيم ونكال الجحيم ولا نهاية ادراك من امور ابدية

ولا يقف امر واحد للادراك بل بازاء كل ادراك تعلق به ولا بد ان يكون فينا

امور

امور غير متناهية بنزول امر منها عند ادراك وآخر عند ادراك آخر كالاشكال والاعداد وغيرها مثال
للادراكات فانا نقول على الادراك الاعداد والاشكال التي لا نقف عند حد فيها ان ادراك الادراك
كل عدد من امر زائد فيلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس ليكون مبادي لتلك الادراكات وهو
باطل ببرهان بطلان التسلسل لكن الكلام فيه وليل التسلسل على بطلان وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا بل انما قام على بطلان امور غير متناهية فيها ترتب واجتماع حاول المص بقوله اثبات الترتب
بين تلك الامور وجودا وعدما فقال وتلك الامور الحاصلة فينا امور مترتبة موجودة معا لانه كلما
كان العدد والاكثر كالمائة مثلا مستلزم للعدد الاقل كالتسعة والتسعين بالضرورة كان الوجود فالاكثر ملزوم
وهذا الاقل لازم وهذا الاقل ملزوم والاقل الآخر منه لازم وهكذا الى غير النهاية وهذا اثبت ترتب
الامور المذكورة وجودا واما الترتب بين تلك الامور عدما فبينه بقوله فعدم الاقل يكون مستلزما
لعدم الاكثر لان عدم العلة واللازم يستلزم عدم المعلول والملزوم فثبت الترتب بين تلك الامور
عدما ايضا فاذا كان عدم الواحد والاثنين او علة عدمها موجودة فينا فعدميات الاعداد
الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل اذ ليس امرا اخر فان اجاب به القوم بانا مشتغلون
احدهما في المقام الآخر والفرض انا فرضنا عدم الواحد والاثنين مطلقا لزم عدم جميع المجموعات

لما كان وجود ما لازما لوجوده وعدما اولا فرض عدم الشيء يلزم عدم المجموعات فتقدم الشيء على الاستلزام عدما
وثبت لزوم وجود الامور الغير المتناهية المترتبة المجموعة على تقدير كون العلم هو ازالته وهو التنوير بما افاد
بعض افاضل علماء العصر سلمه الله تعالى والمحقق حمل كلام المصنف وتلك الامور على حذف المضاف اعني اعدام تلك الامور
ثم اعترض عليه كما سنبطل تلك الاثار انه تقدح في شرح اقوال الرد وبعضهم قرر وامعن قول المصنف وتلك الامور
الى امثلة فيما تقرر آخر وحاولوا به دفع بعض الشبهات الواردة على ظاهر قول المصنف وقالوا ان المستدل
لما اراد اثبات عدم تناهي الامور التي زوالها العلم بالاشياء واثبات ترتب تلك الامور الامور بان
التي زوالها علم بالاشياء لا يكون الا اعدام تلك الاشياء او عدم علل تلك الاشياء فعلم الواحد والاثنين
لا يكون الا زوال عدم الواحد والاثنين او علة عدمها فيجب ان يكون عدم الواحد والاثنين مثلا فيما
قبل زواله وحصول العلم بالاثنين موجودا وهو على تقدير ان يكون بالاثنين زوال عدم الاثنين ظاهر
وانما اذا كان زوال عدم الاثنين بعلة وجود علة الاثنين فيما يستلزم عدم الاثنين فيما لا يتخلف
عن العلة فيجب ان يكون اعدام مراتب الاعداد الغير المتناهية التي فوق الاثنين فيما موجودة مترتبة
او عدم الآحاد تستلزم بعدم الاكثر لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل فعدمه يستلزم عدمه ثم
قال وعلى هذا لا احتياج الى تقدير اعني الاعدام في قول المصنف وتلك الامور كما فعله المحقق ولا ايراد

المجتمعة

لا ايراد

لا بد ان يكون تلك الاعدام امورا انتزاعية غير صالحة لاجراء برهان التطبيق كما ستعرف ولا توجب ان يكون
كون تلك الامور موجودة بالفعل لان اللازم هو تقدم كل زمان عليها زمان لا تقدم جميع تلك الامور
على كل ادراك انتهى ملخصا وبعد النقاد ثبت ان انكار الادراك لا يلزم وجود الامور
الغير المتناهية المترتبة المجتمعة فان الادراكات الجزئية فرضناها وقد بين الطلاب تارة الحكماء
فان ثبت بينا ان وجود الامور الغير المتناهية باطل ببراهين مشهورة والاول منها
برهان التطبيق وثانيها برهان التضعيف وثالثها برهان التضايف ورابعها برهان الزوجية
والفردية وسابعها تقرير برهان التطبيق في ضمن شرح قول المحشي ان الرابعة وتقارير
الدلائل الاخر بانه وما عليها مذكورة في الكتب المبسوطة واثباته هنا يفضي الى التطويل
والابرام والخروج عن المقام لكن نفسي لا يرضى ان اطوي ذكرها راسا ولا اجد بدا في ذكرها على
وجه الاجمال والاختصار بيانا فاقول يشترط السلسلة والترتيب الاولى الاربعة فاقول تقرير
الثاني نفرض سلسلة لا الى نهاية يوجد سابقة على مسبوقية او بالعكس لان المسبوق
الاخير مسبوق فقط وليس بسابق والسوابق في السلسلة كل واحد سابق ومسبوق فنقول
لو لم يكن السلسلة متناهيا في جانب المبدا لزم ان يكون عدد المسبوقات ازيد من السابقات

نعم انما يتوقف لغاية لخلاف ما انتهى السلسلة في جانب المبدأ فان ما يكون سابق على المسبوق

التي يكون بازاء المسبوق المحض فتفاوت السابقات والمسبوقات وكذا اذا فرضت

عشر مبدأ ووقعت سلسلة المعلولات الى غير النهاية وتقرير الثالث ان وجد الغير

المتناهي يكون لا محالة معروضا للعدد وكل عدد يمكن تضعيفه والتضعيف يستلزم التناهي

فان الزيادة لا تخلو اما ان يكون في المبدأ او في الوسط او في جانب عدم التناهي

والمبدأ آبٍ عن الزيادة والالزم تعين المبدأ مبدأ وكذا الاوساط لان الاوساط منتظمة متوالية

فتعين الثالث وهو ايضا باطل لانه يستلزم التناهي في وجود الغير المتناهي مستلزم

للمحال ومستلزم المحال محال وتقرير الرابع ان كل غير متناه معروض للعدد والعدد

اما زوج او فرد فان كان زوجا ينقسم بمتساويين فينتهي النصف الذي هو متناه

لكونه محصورا بين المبدأ والمبدأ النصف الاخر وكذا الثاني لكونه مساويا

للنصف الاول وان كان فردا فرد او واحد او ينقص منه فرد وما يساوي

المتناهي فيه وقس على الاخرين بان التضعيف والتنصيف والزوجية والفردية

من خواص المتناهي والجواب بما سلف ومسلوب فليصف بها تعقلنا عن المحدود

وفي

وقد طغى القلم في هذا المقام حيث خرج عن مضمار المرام والان انثنى عنان البيان واطلق
اللسان الى ساحة حل معضلات الحاشية وازاحة ما فيها من الخفاء والغاشية قال المحشي اروح الله
روحه ونور ضريحه قوله ان زوال علم الخ في المطارحات ان زوال علم شيء اي ادراكه كما
العلم بزوال شيء لا بحصول صورة المعلوم فالادراك لا يكون اما ان يكون بملك الشيء او بزوال ادراك
امر آخر حصولي او صفة غير الادراك الحصولي سواء كان على حضوري بالصفات او صفة آخر غير
الادراك الحسي فهذا الشق فساد الحضوري وسائر الصفات فلا يتوهم عدم انحصار التقسيم
لخروج العلم الحضوري عنه اذ العلم الحضوري ليس بصفة للنفس بل هو عينها لا يتكثر بزوال مع بقاء
النفس وعلى الشق الاول فظاهر ان كان العلم الحصولي و الاسم المحصل فيلزم ذلك الادراك
من زوال افراد وجوديا والاسم يصح كون الادراك مع زوال والعدم انتفاء افراد الادراك
لا يكون الا انتفاء ذاتيا ليس بشيء بضرورة ان العدم لا يضاف الا الى الوجود وشبا مما قررنا علم
وادعى فيه الضرورة فموضع الاجلاء وتعقيب اقام عليه والاثبات بان العدم السبيل في جزئيه
غير مستقل وقد حيث فلا يصح ان يكون مضافا اليه للسلب لان المضاف اليه
ملحوظ قصدا وملتفت اليه بالذات ورد بانه يلزم على هذا ان لا يضاف الى الوجود

الا السلبي الضياء كان الضائع مستقل وقد اجيب عنه بان المستدل وفاقا للمحققين يرى ان المسند

السلبية بسيطة كما ان الايجابية مغايرة لها والنسبة مطلقا لا يصح ان يتعلق بها السلب حصر

مع ان السلب لا يضاف الى الوجود الضياء والحق على القدرة المشهورة بان الكل الجعل البسيط عندهم

يقتضي ان يتعلق الجعل بنفس نفس يتعلق الجعل لم يكن ماهية فقد تعلق السلب بنفسها لا بملاحظة

الثبوت ثم لا يصح حصر اضافة السلب الى الوجود والثبوت وبعضهم فا وان الحصر اضافي بالنسبة

الى السلب فالمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب ان المراد بالوجود الامر الثبوتي اعم

من ان يكون نفس الوجود المحمولي او ثبوت شي لشي او نفس تقرر الماهية وقال البعض بان

المقدمة مادلته والمغني ان السلب لا يضاف الى السلب بحيث لا يستلزم الوجود على ما يحكى

في حاشية الكاشية ثم لا يخفى ان الوصل الذي اورده صاحب المطالع رحمه الله ان تم فلا يثبت

المطلوب اي وجودية الادراك اذ غاية ما يثبت منه ان المضاف اليه للانتفاء لابد

من ان يكون امرا وجوديا او مستلزما لها والمدعي هو كون الادراك امرا وجوديا حتى يثبت

كون العلم حصولا لا امرا الا بل يقول على تقدير تسليم ان السلب لا يضاف الا الى الوجود

خاصة دون السلب المحض ودون السلب الثابت لا يثبت به كون الادراك بحصول الصورة

بحث

بل لم لا يجوز ان يكون الحصول حالة وجودية من حالات النفس كالالم والسرور ونحوهما وهو الاراد اذ لا حجر كما
يرد على حساب المطارحات ويرد على المصنف ثم يرد الشارح والمحشي لا يحتاج بقبول ان الاراد ای الحصول انقطع
ذلك لا يثبت وجودية الادراك بل غاية ما يلزم استحالة انتفاء ما ليس لشيء كون الادراك
المنفي ايضا ما سوى الادراك فهو ممتنع بطل كون جميع الادراك بالانتفاء والزوال والحدوث
لو فرض بعض الادراكات فحال بطلانه واما على تقدير كون الالم عبارة عن ادراك المنافي لان الزوال
لا بد ان يكون وجوديا والالم يصح تحقق الزوال [illegible] لان المنافي [illegible] الزوال لا يكون [illegible]
على ما اشتهد واما على تقدير الزوال فلان كل عالم صالح لان يحصل العلم [illegible] او زوال [illegible] والصور او
او خصوص علم دون علم في ذلك [illegible] كما يشهد به الوجدان [illegible] الزوال [illegible] تسليم كون
لا بد ان يكون بحيث يصح ان يحصل [illegible] علم آخر [illegible] هو مستلزم زوال آخر [illegible]
عن زوال [illegible] كونه [illegible] وجودية لان [illegible]
زوال لا بد ان يكون وجوديا [illegible] في القدرة المشهورة فان [illegible] القدرة [illegible]
العدمي لا يكون انتفاء [illegible] كما في حاشية [illegible] وعلى الشق الثاني
[illegible] على تقدير كون [illegible] ادراك [illegible] ادراك [illegible]

لا ينتهي الى حد يسمّى بما عداه المقدمة من الجرح والتعديل صحيح بناء على ما فرض من كون كل

ادراك بزوال جهة ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحدة منها عند قصد النفس

الى ادراك شيء والا فليس كذلك قال بعض المحققين وهو مولانا جلال الدين محمد الدواني

في شرح هياكل النور الاولى في النسخ الاول ان يقال ينتهي الى ادراك وجودي والله

اي وان لم يسبقه بل يكون كل ادراك انتفاء سابقه وذلك وكذا الكلام في النفس ادراكات

غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك حاصل قبله قال في الحاشية قد نقل عنه اي

عن المحقق الدواني في المحقق الدواني وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل اي السابق

انه ان العدم لا يكون انتفاء بالنسبة الى شيء ممنوعة بل ظاهر البطلان لجواز ان

كذا بان يكون انتفاء بالنسبة الى شيء والعدم مضافا الى العدم يتقوم بعدم العدم والاعلى ويكون ذلك

عاريا في هذا الطريق وقال لا يخفى وجهها مما انه فيها جعله صاحب المطارحات

لا يتم اشتويت بما ان الذي يكون الادراك الا في وجوديا وانما يثبت به انه منه ومن الانتفاء ادراكا نسبيا

بخلاف هذا الطريق فانه يثبت به وجودية الادراك بمعنى ان لا يكون سلبا خبرا لمفهوم

وسواء كان سلبا ثابتا او سلبيا للاول بتقرير السلب فانا نعلم عدم تناهي الادراكات

صاحب ١٢

او صفات غير متناهية ومما اورده المحقق نقضاً على صاحب المطارحات فانه اذا اجرى على طريقة
بدا
صفات المطارحات لا على طريقة المحقق ومساواته في هذا الطريق بدون نسبة الدليل لزم امر استحالته بين
بخلاف طريقة صاحب المطارحات فانه لا يلزم منها على تقدير نقض الدليل امر غير مبين الاستحالة بل يرد
عليه بعض المنع وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل الثاني تحتمل ان يكون معناها ان التقدم
ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستنداً بالموجود وهذا القدر كاف في اثبات المطلوب لانا نقول في
تقريره الادراك لو كان انتفاء الادراك اخر مثل تلك الادراك اما وجودي او عدمي على الاول ثبت المطلوب
اعني وجودية الادراك وعلى الثاني فالعدمي اما مستلزم للموجود او غير مستلزم على الاول ايضا ثبت المطلوب
وعلى الثاني لم يصح تحقق السلب لان السلب لا يضاف الى سلب محض لا يستلزم المطلوب كما سلمه ودونك
بيان ما ستره فيه ولا يمكن للاصحاب ان يتجه عليه المنع والا لزم ارتفاع النقيضين ولا شك ان
ارتفاعهما ممتنع بالبديهة بمعنى العدم والاعمى الذي اورده مستند المنع وان كان انتفاء ما ليس بشيء
لكنه مستلزم لشيء وهو الوجود والبصر مع انه اشتهر ان السلب لا يتحقق حقيقة الا بثبوت
فظهر ان ذلك ليس بمطار السطلان بمنع ان دليل صاحب المطارحات جيد مبني على مقدمة
مسلمة مشهورة وليس ببرهاني حيث يتوجه عليه المنع وهذا القدر كاف في اثبات المقدمة

المنوعة وان لم يكن يفي بالمقصود فلا يتوهم انه لا فائدة في ايراد هذا القول ثم لا يخفى ان الطريقة التي
اختارها بعض المحققين لا يفي بالمقصود اعني كون الادراك وجوديا لانها يدل على الايجاب
الجزئي اعني وجودية بعض الادراكات وهو الادراك الاخير دون ما سواها والمقصود
الايجاب الكلي اي وجودية جميعها ويرد عليه ان هذا الايراد مشترك الورود على صاحب
المطارحات وبعض المحققين فانه لا يثبت على طريقة كل منهما وجودية جميع الادراكات
اما على طريق صاحب المطارحات فلانه لا يثبت وجودية الادراك الاول واما على
وتيرة بعض المحققين فلانه لا يثبت الا وجودية الادراك الحاصل الذي انتهى اليه
سلسلة الادراكات ويمكن ان يجاب عنه من قبل صاحب المطارحات بان كل
ادراك صالح لان يحصل العلم بزواله فالادراك الذي فرض اولا ايضا صالح لان
يزول ويحصل ادراك بزواله ان يكون وذلك يكون امرا ثبوتيا لان العدم
لا يكون انتفاء ما ليس بثابت اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في
الوجودية والعدمية انتهى يعني انه وان ثبت بالدليل وجودية البعض لكن
لم ان ثبت وجودية الجميع بالاستعانة بمقدمة مسلمة انضم وهي ان الادراك

تمت

وارتضى

حقيقة واحدة لا يختلف افرادها المتماثلة في الوجودية والموجودية فاذا كان بعض الادراكات وجوديا
يكون الجميع كذلك والا يلزم اختلاف افراد حقيقة واحدة وهذه المقدمة مما اعتمد عليه المحقق
الطوسي في شرح الاشارات وارتضى به المحشي المحقق في حاشية شرح المواقف وعلى هذا
لا وجه للتمريض الذي اشار بقوله والعلم الاقوى فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ادراكات
غير متناهية بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ غاية التقدير كل ادراك زوال الادراك
السابق عليه فيكون جميع الادراكات السابقة منتفيا فبطل قول المحقق والا يكان
للنفس ادراكات غير متناهية فالاولى ان لم يقل فالصواب لا يمكن تاويل كلام المحقق
الى هذا الوجه اما بان يقال مراده بلزوم الادراكات لزوم وجود الادراكات من حيث
الانتفاء او يقال مراده لزوم الادراكات على وجه الاتفاق كما سيجيء في كلام المحشي
فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وهو باطل قطعا فانا
لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق كيف وعند علمنا بالنتيجة
لا يبقى العلم بالمقدمات السابقة عليه وايضا وجود مرتبة العقل الهيولاني التي كانت
فيها النفس عارية عن جميع العلوم الحصولية يبطله فانه على هذا يلزم ان لا يحصل اولا علم

بها فان كل علم على هذا التقدير مسبوق بعلم آخر ولا يخفى انه لو استدل في ابطال الشق الاول

من الدليل بهذه المقدمة فقط لكفى واستغنى عن المقدمات الاخر لكن لا عناية

في ذلك فان الاطالة الضايعة خالية عن الافادة وتعيين الطريق غير واجب

على المستدل لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا عدم الادراكات

فتحقق الانتفاءات بعينه تحقق الادراكات بعد تسليم تحقق الانتفاءات السابقة عليها

نقول بالمنافاة فحين فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات الا انه منتفيا بل يجب

ان يكون متحققا لتحقق الانتفاء الذي هو عينه لانا نقول الادراك على تقدير

كونه انتفاء لا يكون سلبا محضا بل انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك صفة

قائمة بالمدرك لان قولهم النفس عالمة قضية خارجية واتصاف النفس اتصاف

انضمامي والاتصاف الانضمامي يقتضي ثبوت الصفة على ما تقرر في موضعه وبعضهم

بنوا على كون الادراك ثبوتيا بل ادعوا ان الادراك منشأ الامتياز بين

المعلومات ولا شيء من الانتفاء المحقق بمنشأ الامتياز ولا شيء من العلم المحض

الانتفاء اما التصوري فظاهر واما التصديقي فلان الانتفاءات الصرفة والسلوب البحتة

لا تتميز

للامتياز بينهما وكل ما ليس بمتميز لا يكون منشأ للامتياز الآخر فالعدم لا يكون منشأ للامتياز [illegible]
اما المقدمة الاخيرة فبديهية واما الاولى فلانه لا تمايز بين الاعدام بالذات فلانها لو
كانت بنفسها متمايزة لم يصح الحصر بين الاثنين كالانسان وسلبه حصرا عقليا دائرا بين النفي
والاثبات بحيث يجزم العقل بمجرد تصور الطرفين واللازم باطل بالبديهة فكذا الملزوم
بيان الملازمة انه لو كان الاعدام متمايزة بالذات جاز ان لا يكون الانسان ولا سلبه بل سلبا لسلب
الخاص بل الانسان ان يكون مسلوبا بالسلب الآخر ممتازا عن السلب الاول بذاته المخصوصة ورد بانه
ان اردتم ان الاعدام لا تمايز فيها اصلا لا بالذات ولا بحسب ما تتخصص به الاعدام من عنوانات
متعددة متمايزة كالاضافة الى ملكاتها المتعددة وان اردتم انه لا تمايز فيها بالذات
فمسلم لكن غير مستلزم لما نفع في الاستدلال فان ما لا بد منه ان يكون منشأ للامتياز اعني سواء كان
لا بالعلم سواء كان بنفسه او بغيره وان اريد انه لا بد منه والامتياز ان يكون ممتازا بالذات
فغير مسلم لابد لبيان ذلك من بيان انه لا يكفي الامتياز في الاعدام اضافتها الى الملكات كما في انه يكفي علينا
[illegible] الملكات ايضا بسبب بسيطة غير ممتازة فكيف يعطى الامتياز بالاعدام
فيثبت ان [illegible] لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايز الملكات وفيه انه مكابرة

حركة كيف والاضافة الى الملكات انما كانت لتقييد تمايز الاعدام لاجل ان الملكات متمايزة متغايرة

واذا لم يكن الملكات متمايزة كيف تقييد تمايز الاعدام ويعلم بهذا ضروري وليعلم ان هذا الاستدلال

ماخوذ من شبهة للمنكرين للعدميات على ما هو مسطور في الكتب الكلامية ان شئت الاطلاع

فارجع اليها واللازم على تقدير كونه انتفاء للادراك الى آخره هو الانتفاء المحضة لا الانتفاء

الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات الى آخره وذلك لان كل ادراك انتفاء ثابت

فاذا تعلق الزوال به عند تحقق الادراك اللاحق يزول ثبوته دون انتفائه المحض نظرا

على ما تقرر ان مبنى النفي اذا ورد على كلام فيه تقييد يتوجه الى التقييد فقط وقد مر ان انتفاء

الجميع غير لازم غايته ما لزم ان لا يوجد المرتفع مع الرفع واما لزوم انتفاء جميع الادراكات

فلا يبين ان يقال على تقدير كون العلم زوال اللبس الا وهو انتفاء ادراك فيلزم انتفاء

جميع الادراكات راسا وان تثبت تحقق المراتب الوترية يعني انتفاء الانتفاء

يقال ان يرجع الى ما قال المحقق تابعا لما سياتي ولم يكن اعتراضا عليحدة ومما

شك مشهور وهو ان الموضوع اذا كان موجودا كان السلب المحض والسلب الثابت

متلازمين وان لا يصدق معدوله كما هو مصرح في كتب الفن والموضوع الى النفس

انما هو موجود او الكلام عند تحقق الادراك الآخر الذي هو عدم ثابت على ما اوهم ولانه المسلك الثالث
من وجود الموضوع كما اقررتم ولا يوجد مسلك الاهم بان يقال ان موضع الزوال هو النفس بل الزائل وهو
غير موجود ولان الادراك صفة للمدرك ضرورة وزوالها وان كان منسوبا بالذات الى الادراك
الزائل لكنه منسوب الى محلها وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله صفة له بالذات ولكنه صفة
للجسم فيقال السواد زائل عن وجود الجسم فالجسم موضوع لسلب السواد فسقط كلام المحشي بلا كلفة
وكان الاعتراف بتحقق الاستعدادات اعترافا بتحقق الادراكات وتشبثا بتشبيه هذه الكل
حججا ويفسد بها فانتظره ويمكن الجواب من قبل المحقق بعد ان يحمل الاعتراض المورد بقول
المحشي اقول فيه نظر بان المقصود اي مقصود المحقق ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية
في النفس دفعة لانه لا يلزم ان يحصل ادراكات غير متناهية [illegible] بالادراك النفس اللاحق الذي كان
استعدادا له بل المقصود لزوم تعاقبها ولا يمكن انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا
للادراك السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب ولزوم الادراكات
الغير المتناهية على وجه التعاقب ايضا باطل لما علم في محله انتهى من القائلين بكون
النفس معطلة لانه يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية في زمان متناه محصور

بين مبدأ الولادة وبين زمان الادراك الذي يقصد ادراكه الى زمان الموت واما ان كان النفس قديما
كما هو مذهب اهل الاشراق فلا يكاد يتم بطلان وجود الادراكات الغير المتناهية والمتعاقبة الا
اذا اثبت مرتبة للنفس تكون عارية عن جميع الادراكات الحصولية وتسمى هذه المرتبة عندهم مرتبة
العقل الهيولاني لاستعدادها بالهيولى في تلك المرتبة في ان الهيولى كما انها قابل محض للكمالات كذلك
حاصل لها في ذاتها تعقيبها اياها مستعدة للكمالات فكذلك النفس في تلك المرتبة عارية عن المعارف
والعلوم الكلية والجزئية صالحة لان يحصل لها العلوم الجزئية بالاحساس والعلوم الكلية بالاستنباط
من الجزئيات ولا يتم في تلك المرتبة غير تعقيبها بالعلم الحضوري فالبرهان على ثبوت هذه المرتبة
للنفس يبتني لا حاجة فيه الى اقامة البرهان فانا نرى الطفل بعد مرتبة الولادة لا يعرف احدا
ثم بعد زمان يسير يحصل له معرفة امه ثم يقبل الى تعلم الجزئيات الكثيرة بتوسط المحسوس ثم يترقى
الى المعارف الجزئية والعلوم الكلية ويجوز ان يكون العلم حاصلا للطفل في ابتداء [illegible] مستورة
تحت حجب القدرات لكون النفس في بدو الادراك مستورة تحت [illegible] البدن [illegible] محض [illegible] كذلك
[illegible] فالبرهان على مرتبة العقل الهيولاني ليس ثابتا عند القائلين بقدمها بل
بل ذلك انهم [illegible] التي [illegible] جميع التصورات والتصديقات [illegible]

على حدوث النفس ثم استدل بذلك البعض على نفي تلك المرتبة بانه لو ثبت تلك المرتبة يلزم المحال وتقريره
انا نفرض مفهومين مفهوما حصل في الذهن بوجه ولم يحصل مفهوم خلافه ونسمي احدهما بالمعلوم
والاخر بالمجهول المطلق فلو فرضنا ان عمروا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق
بالمعنى الذي يستشعر العقل لا يتعقل عن تجويز حصوله ابتداء كما تشهد به الوجدان فرض زيد مثلا ان كان معلوما له
لزم ان يكون مفهوم المجهول المطلق وعنوانا لزيد اذ لم يحصل له الا مفهوم المجهول المطلق على ما فرض فلا يكون
المعلوم له الا ما صدق ذلك المفهوم عليه فيلزم ان يكون زيد مجهولا مطلقا حين كونه معلوما وان كان مجهولا
مطلقا فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا
وهذه الشبهة عسيرة الدفع انتهى كلامه بمحصله فليس يبعد ان يمنع حصول المفهوم المجهول المطلق اولا في
تلك المرتبة مستندا بان اول ما يحصل للنفس انما هو صور المحسوسات بواسطة الحواس ثم بعد ذلك ربما
يحصل لها علوم الكليات بانتزاعها من المحسوسات ومفهوم المجهول المطلق علم كلي لان حصول الكليات
اولا غير مستحيل عقلا وان استحال عادة بحسب الحكمة ولا يلزم المحال من فرض الممكن ولو سلم عدم
وجود هذه المرتبة لان حصول هذا المفهوم اولا في النفس غير ممكن لنا ان نقول ان هذه الشبهة لا تعلق لها بمرتبة
العقل الهيولاني فانها لو ثبت رتبة العقل الهيولاني ولم نفرض حصول ذلك المفهوم لها لا تتوجه الشبهة

شيئا فانه لا شك في ان النفس [illegible] اي ربه قد حصلت بعض الاشياء المجهولة تماما ببعض

الوجوه الذاتية والوصفية فلو فرض حصول هذا المعلوم في النفس فنقول هذا المجهول ببعض الوجوه

اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له وصادقا

عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق

عليه فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا هذا ما خطر في هذا الوقت بعون الله ثم بحث بعد ذلك اقول

زوال الشيء ليس الا العدم اللاحق المتأخر عن تحققه فيه نظر لانه ان اراد بزوال الشيء مطلق

الانتفاء فمسلم ان زوال الشيء ليس الا العدم اللاحق المتأخر فانه يجوز ان يكون زوالا سابقا

للادراك وزوال ذلك مستلزم لتحقق الشيء فلا يلزم تحقق الادراكات وهو ظاهر كتسلسل التعاقب

وان اراد زوال الانتفاء بعد الوجود فمسلم لكن المنقوض حينئذ غير تام لانه يبقى احتمال كون الادراك

زوالا للانتفاء السابق على ما هو انتفاء له فان قلت الاعدام السابقة قديمة ازلية لا يصح الا ان

يكون الادراكات ازلية والكلام في الادراكات التي تحصل للنفس بعد مرتبة العقل الهيولاني قلت الاعدام

الثابتة للنفس كانت ثابتة لها بعد حدوث النفس لا بالفعل لان السلب البسيط في النفس بالقياس الى الاعدام

السابقة ثابتة لها في حال العقل الهيولاني فيجوز ان الادراكات تلك المرتبة وهو خلاف ما تقرر عندهم

حصول

تمت

لا بحیث ان الادراکات المحرزة لا تکون عبارة عن الاعدام الثابتة للبعض بعد البعض و استعدادها التام للادراک

فلا یلزم الادراک فی تلک المرتبة بل فی مرتبة متأخرة عنه بعد حصول الاستعداد التام قال المحقق فی الطوال

لکونها العلم انتفاء او ارتفاعه ان انتفاء الادراک انتفاء الادراک الحاصل بالادراک بعده ای السابق و ذلک

الانتفاء بذلک الادراک ان کان انتفاء الادراک السابق علیه کان ذلک الانتفاء الادراک السابق

المرتفع الذی کان ذلک الادراک انتفاء اله و انتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحققه و الا لزم انتفاء الشیء

و انتفاء انتفائه و ذلک یوجب ارتفاع النقیضین فتحقق الادراک السابق فیستلزم الادراک الثالث

للادراک الثانی الادراک المفروض الاول و هکذا یستلزم کل ادراک للادراک السابق علیه الی ان یثبت

المرتفع الذی الادراک الواقع فی المرتبة الاولی مثلا فیسبقه مرتبتین و مرتبة و کذا یستلزم ذلک الادراک

ما سبقه باربع مراتب و سوای ما سبقه بخمسة ای الادراک المفروض و هکذا یستلزم سابقه و ما سبقه

و حاصله ان الادراک الثالث لکونه زوال الادراک السابق یستلزم الادراکات الغیر المتناهیة ما یتعلق بها

زوال الشیء یستلزم تحقق ذلک الادراک الاول فیستلزم الثالث لانه انتفاء انتفاء له لان الثانی انتفاء

الاول انتفاء الثالث و هکذا یستلزم الخامس الثالث و السابع الخامس السابع الی ما عرفت فی فحول المحققین

فیلزم الادراکات الغیر المتناهیة مجتمعة و الاقتضاء فی بطلانه اوضح من ان یخفی لجریان برهان التطبیق فی

صورة ادراک واحد صورت ادراكات غير متناهية في الذهن ومن زوال الادراک عنه

زوال الادراكات الغير متناهية وهو مما لا يعقل قطعا قال المحشي في الحاشية حاصل

ما ذكره هنا انه يلزم على نفي التعدد تحقق الادراكات الغير متناهية يعني الادراک الذي

انتفى اولا وهو محال او هو اعادة المعدوم بعينها بناءا على ان مسئلة اعادة

مسئلة خلافية بين المتكلمين والحكماء فذهب الحكماء الى انه لا يجوز وبناءا على انه

الجسماني وذهب اهل الكلام الى جوازه واقوى ما احتج به المنكرون المعاد اصلها

ان بديهة يحكم العقل بحكم ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال كيف وهو يستدعي

طرفين متغايرين حتى يكون الوجود بعد العدم مغايرا للوجود الاول فلا يكون المعاد هو

المبتدأ بعينه وايضا بان بالضرورة تخلل العدم الا اذا كان موجودا في زمان بعده ثم وجد في

زمان ثالث واي استحالة في ذلك وثانيها ان الاعادة بعينها عبارة عن الابتداء

بجميع العوارض ومن جملتها الوقت ولا يمكن ذلك ان يتحقق الاعادة الوقت بعينه فانه

التقدم والتأخر جزء من اجزاء الزمان بالذات فيلزم ان يوجد مبتدأ اما هو متقدم

من اجزاء الزمان واللازم خلاف البديهة ولو اعيد الوقت بعينه واعيد معه بذلك

انتفت

الوقت فهو مستبد ايضا لكونه مستبدا من حيث هو معاد وقت وقد دفع بان الوجه ليس الا اعادة العوارض
المشخصة والوقت ليس بمشخص والا لزم ان يكون شخص واحد اشخاصا كثيرة في زمان مختلفة
وزيد في صباه شخصا وفي شبابه شخصا آخر بل في كل لحظة يكون غيره حتى الزم بهذا اشكال كثيرة
من جملتها ان ... ومن ثم ان بهمنيار تلميذ الشيخ ابو علي سينا حين مباحثته بالشيخ والزامه له
ان الوقت من المشخصات شخص قال الشيخ لا يلزمني الجواب لاني غير من باحثك وانت
ايضا غير من باحثني ومنها انه لو امكن الاعادة والمعاد لجاز الاعادة مثله مستأنفا
ولا استحالة في فرضه فلنفرضه ايضا فيلزم عدم الامتياز بين المستأنف والمعاد واجيب
بانه يجوز ان يتمايز بانه يعود بعد ان ثم الدليل لزم امتناع وجود المستأنف ايضا
لجريان الدليل فيه ايضا ومنها ان الحكم بان المعاد عين الاول يستدعي تميزه حال العدم
لان ذلك الحكم يقتضي ان يتصف ذلك المعدوم بصحة العود وقت كونه معدوما والاتصاف
بصحة العود يقتضي امتيازه عن غيره والجواب ان هذا الحكم لا يستدعي تميز المعدوم
حين هو معدوم في الخارج بل انما يقتضي مطلق التميز وهو حاصل باعتبار الوجود الذهني
هذا خلاصة ما استدل به الحكماء وما اجيب عن استدلالهم وانت بعد اطلاعك على

الحكماء

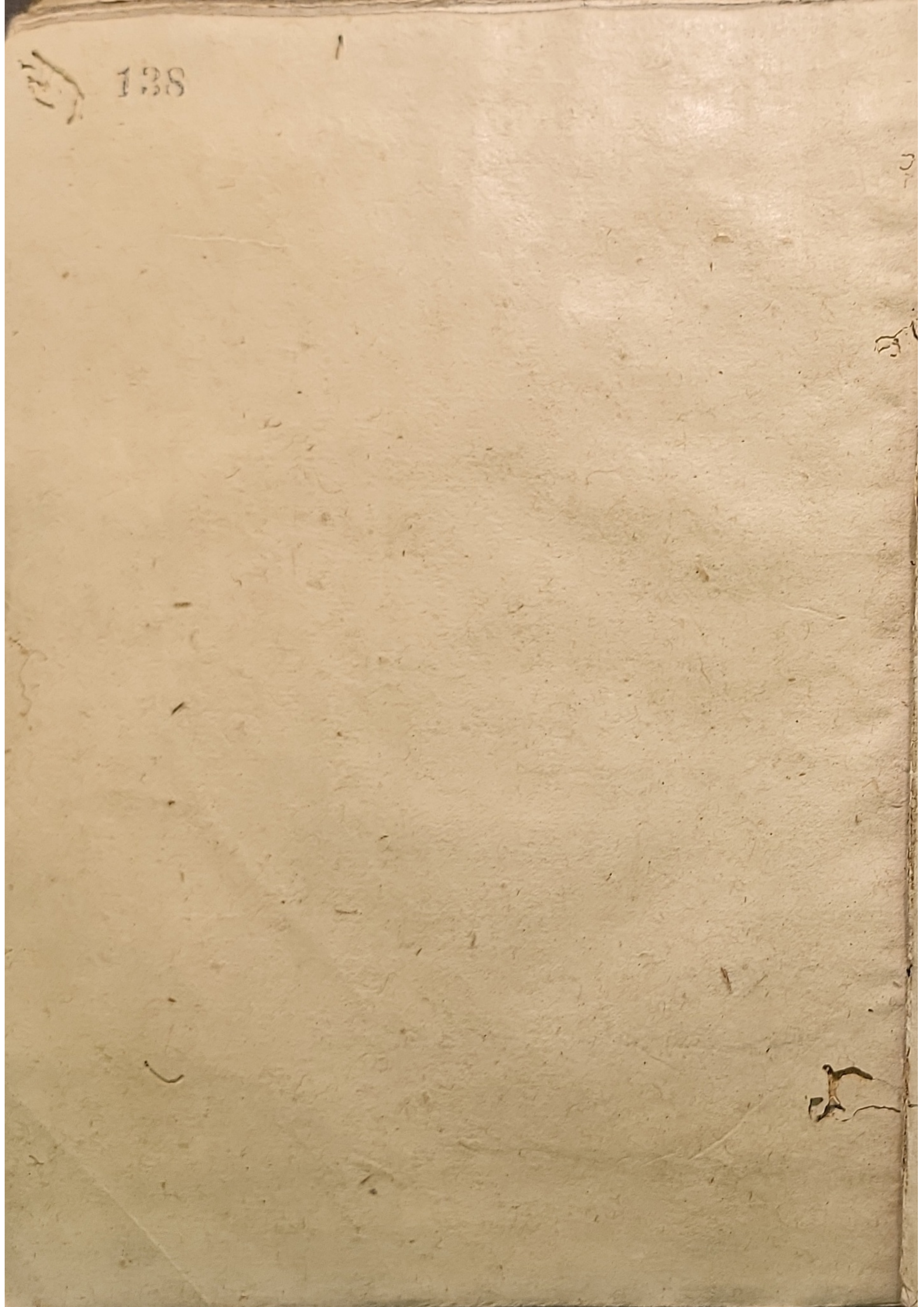
انه الحجج القطعية لا الخطابيات كما في سنخ قبحها وعدم تلقيها ولا متردد في صحة اعادة
المعدومات بعينها بعد عدم فردها وامثالها وان اسمع استدلال المتكلمين على جواز اعادة
المعدوم وجوبا بان المعدوم وسواء الموجود امر واحد لا يختلف نظرا الى ذاته بحسب الازمان والاوقات
وامكانا وامتناعا فالممكن ممكن في كل وقت وكان زمان الابتداء او غير ابتدائية في الوجود
لك في زمان الاعادة فان احتج بانك ان الوجود مطلقا اعم من الوجود بعد العدم ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص بل يجوز ان يكون الاعم ممكنا والاخص ممتنعا يقول على هذا
يلزم استغناء الحوادث عن المحدث ولا اقدر ان يقول ان الممكنات في زمان وجوده
واجبة بالذات غير محتاجة الى الجاعل وفي زمان عدمه ممتنع بالذات ولا يلزم الترجيح
بلا مرجح الذي كان محوجا الى اثبات المحدث ومن المقتبس من عارض المتكلمين في
لا اعادة المعدوم بانه لا شك ان العدم يعاد والشبهة كما ان العدم ممكن بعد وجوده
وانتم معترفون به استدلالكم على عدم جواز اعادة المعدوم ولو لم يلزم ان لا يعاد العدم
المحض ايضا فظهر ان ذلك ان كل ما ذكرتم سفسطة صرفة ولكن فرق كما عن هذا
بانه فرق بين اعادة الوجود بعد العدم واعادة المعدوم بعد الوجود لان في العدم

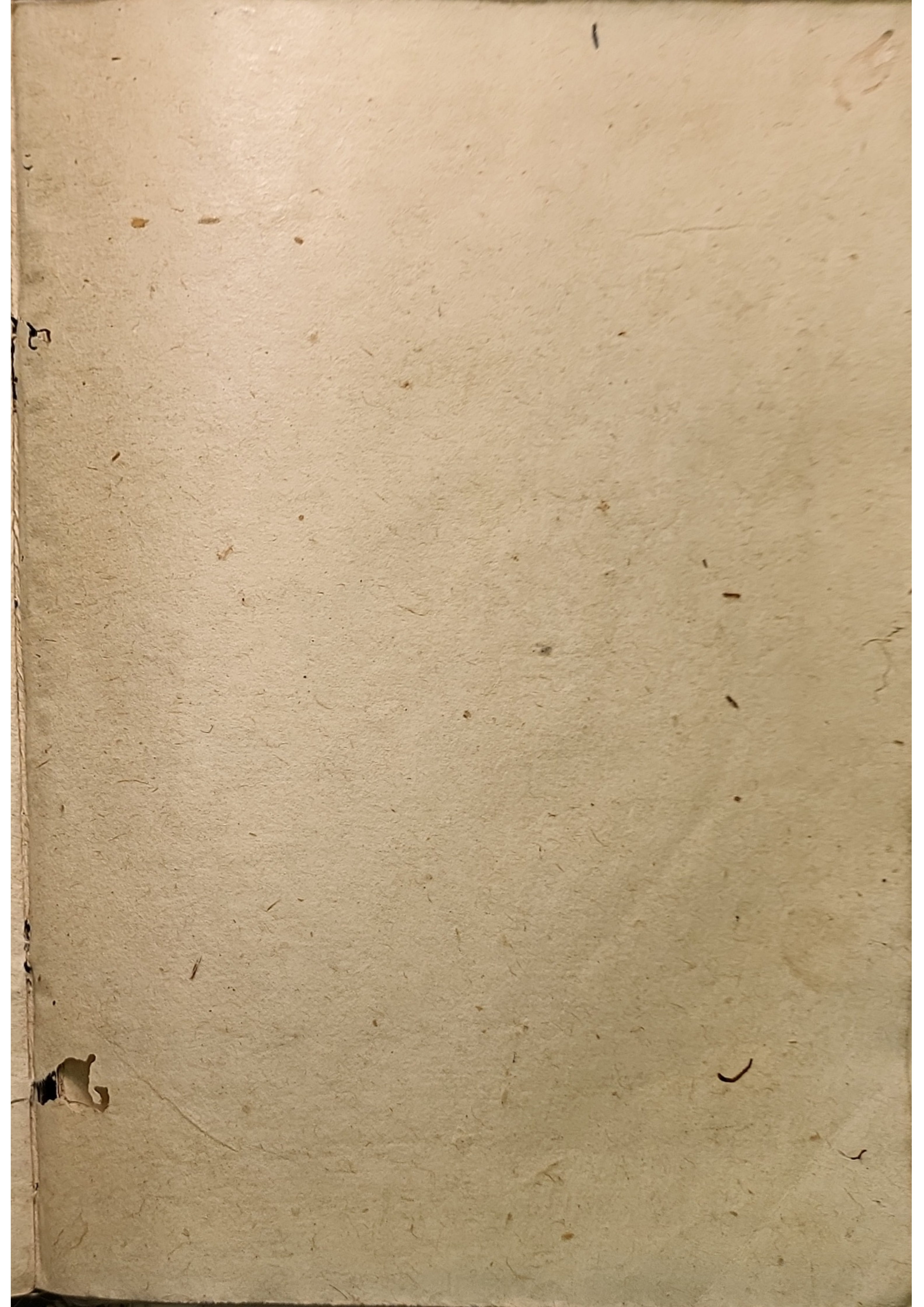
عدم

عبارة عن سلب الذات وليست الا بحيث الاعدام ولسلبها متميزة اصلا فلا يطلب التميز بين
ذات عدم معاد وعدم سابق بخلاف الوجود فانه شيء له ذوات متميزة فيطلب التميز بين
المبتدا والمعاد وفي صورة الاعادة ليس الا بعد زوال السابق عن المعاد ثم تجدد ا
الاشتباهات الا اطناب فنقول تردد على المحشي ان قوله هذا على التقدير اي قوله وهو فح
لا يصح الا على طريقة المتكلمين الا نفس يصح اعادة المعدوم والا على راي الحكماء المنكرين
لاعادة المعدوم ايضا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانهم انما انكروا اعادة
المعدوم الذي كان موجودا قبل هذا الوجود واما اعادة العدم فلا ينكر ضرورة ان دوام
رفع العدم اللاحق للحوادث والادراك عدم وانتفاء وزوال فاي استحالة في
عوده وان استعقبت في بطلانه واستحالته في الادراك بان الادراك ليس
عدما محضا بل عدما ثابتا متميزا عن العدم النفي الثابت وهو في حكم اعادة المعدوم
الذي كان موجودا قبل هذا الوجود ويتناول ذلك الا استحالة فيه الا بان يقال العدم
الثابت ليس ثابتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه ثم لمقارنته الى الشيء المسلوب
ثم فارقته ثم سلب المقارنة فحكم العقل بان العدم كان ثابتا ثم زال ثم عاد بجهة

واستمرار ذوات المسلوب عنه قال افضل علماء هذا العصر في حل كلام المحقق مبني على ان اصله
او لازمه اما ادراك وجودي فان هذا الادراك الوجودي اذا كان انتفاؤه ادراكا
ثم لحق بهذا الادراك بكون انتفاء هذا الانتفاء فلزم عود الوجود الاول في المرتبة الثالثة
وهكذا في سائر المراتب الوترية او عدمي فان اعادة المعدوم وان كانت جائزة في نفسها
لكنه باطل على التقدير بكون الادراك كل واحد منها فانا نجد ذلك في ادراكاتنا او عدميا فان
عود العدم وان كان جائزا لكن عوده مرارا كثيرة غير جائز لان انتفاء العدم اللاحق
لا يكون الا بالوجود والا لزم ارتفاع النقيضين فيلزم من عود المعدوم وجودا اذ سابقا
يلزم العود مرارا كثيرة على تقدير ويلزم الاستحالة والجواب منه الخ على التقدير اذا لحق
بتلك الادراكات ادراك يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو
متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها وبالجملة في المراتب
الوترية يلزم المتقدم على الادراك المعروض بالمراتب الشفعية ومدار كلامه اي
المحقق على لزوم تحقق الادراك الشفعية وايراده بانها متوجه على ما نحن فيه لان القول
في رده ما قال المحقق بانا قد عرفت ان الادراك على التقدير كونه انتفاء لا يكون

محض





واحد وكل هوية ...

في انواع اربعة قالوا المفهومان الكذائيان اما وجوديان او ...
وجودي وعدمي فعلى الاول ان كان تعقل احدهما موقوفا على الآخر فهما متضايفان والتقابل بينهما
يسمى بالتضايف كالابوة والنبوة والا فهما متضادان وتقابلهما تقابل التضاد كالبياض
والسواد وعلى الثاني اما ان يشترط في العدمي محل قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه
او جنسه فهما متقابلان بالعدم والملكة وتقابلهما تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر والا
يشترط فهما متقابلان بالايجاب والسلب ويسميان متناقضين ومن ثم لا يجوز
ارتفاعهما كما لا يجوز اجتماعهما كزيد وعدمه البسيط واذا اتقنت ما علمناك فاعلم انه اذا ثبت
التقابل بين البديهية والنظرية ولا شك في انتفاء التضايف لان تعقل كل غير موقوف
على تعقل الآخر وانتفاء الايجاب والسلب لان الموجودات العينية من حيث هي موجودات
عينية ليست بديهية ولا نظرية وكذا الكنه الواجب سبحانه فتعين ان يكون التقابل بينهما
اما بالعدم والملكة او بالتضاد ويشترط في التضاد امكان توارد كل على موضوع الآخر
وفي العدم والملكة توارد الوجودي على محل العدمي كما اشرنا اليه فالحضوري والحصولي

... ن ل

قال ... لا يكون بينهما تقابل ... ان يتحقق المنافاة ومن قال

يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب واما ايراد من قال يجوز ان يكون

التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويتصف الحضوري والقديم بالعدم والحصولي الحادث

بالملكة وما ذكرتم ان محل العدمي غير صالح للاتصاف بالوجودي والصلوح شرط

في هذا التقابل قلنا لم لا يشترط صلوح محل العدمي للوجودي بشخصه ونوعه فقط بل

صلوح جنسه القريب بل البعيد ايضا يكفي الا ترى انهم يقولون للعقرب اعمى مع ان

نوعه لا يصلح لان يتصف بالبصر بل اتصاف جنسه القريب اعني الحيوان به كفى فيجوز

ان يكون العلم جنسا للحضوري والحصولي القديم والحادث فمحل العدمي اعني

الحضوري والقديم باعتبار جنسه فمن الحصولي الحادث متصف بالوجودي اعني النظرية

فقوي غير الدفع ومن قال لانسلم ان العلم جنس لهما بل يجوز ان يكون عرضا

عاما فلا ينبغي ان يصغى لان المورد مانع والمنع على المنع لا يسمع اجاب عنه افضل

المتاخرين المويد بالتائيد الالهي مولانا عبد العلي مد ظله العالي بما حاصله ان صلوح الجنس

والنوع مطلقا لا يكفي في العدم والملكة ولو كان المطلق كافيا لزم اتصاف الحجر بالسكون

قوله

الارادي

صلوح الجنس والنوع ...

الاتصاف محل العدمي بالملكة سواء كان هذا الاستعداد ...

والنوع بالعرض او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض كرد

تحقق الجنس والنوع في هذا الشخص كالعمى بالنسبة الى زيد والى العقرب فان استعداد

الاتصاف بالبصر للحيوان بالذات وللانسان والعقرب وزيد بالعرض فان

العقرب بما انه حيوان صالح للاتصاف بالبصر وان منع عنه فصله فالحضوري

والقديم لا يصلح احد منهما للاتصاف بالنظرية اصلا لا لشخصه بالذات ولا لنوعه

بالذات لان التوقف على النظر ليس من الاعراض الاولية للعلم المطلق بل العلم

انما يتصف به لاجل اتصاف الحادث به كما ان الضحك لا يتصف به الحيوان اولا

وبالذات بل بواسطة اتصاف الانسان به فلا يقال الفرس صالح للاتصاف

بالضحك لاتصاف جنسه به في ضمن الانسان هذا ثم لما بين ان المورد مخصوص

بالحصولي الحادث وكان الحصولي يطلق على معنيين اراد ان يبين ان الحصولي بالمعنيين

مورد القسمة فقال اعلم ان الحصولي يطلق على معنيين اي

س س

قوله ... ما فعال احدهما الصورة

... ثانيهما حصول الصورة في العقل

قال العلامة الشيرازي قطب الملة والدين في درة التاج

وهي كتاب له بالعبارة الفارسية مشتمل على جميع فنون الحكمة ان كلا منهما

اي من الصورة الحاصلة وحصول الصورة ينقسم الى التصور والتصديق

والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول اعني الصورة

الحاصلة ومن الافاضل فيه تحقيق وهو العلامة الكاتبي صاحب حكمة العين

الى انه المعنى الثاني فقط اي حصول الصورة اعلم انه اذا حصل لنا

علم شيء فتحقق هناك امور ثلثة الاول الصورة الحاصلة والثاني انفعال النفس

بها والثالث الاضافة بين النفس والصورة فاختلفوا في ان اياً من

هذه الامور منشأ لانكشاف المعلوم واتصاف العالم بالعلم اولاً وبالذات

فقال قوم هو الاول وعدوا العلم من مقولة الكيف وذهب قوم الى انه الثاني وجعلوا العلم

من مقولة الانفعال وقال آخرون انه الثالث وعليه بنوا كون العلم من مقولة

الاضافة وذهب صاحب الافق المبين الى ان العلم نفس وجود الصورة فهذا الشرح

...

رقتين مرة يكون

تسلخة عن العوارض الخارجية المادية على ما ستعلم ثم المحققون ى

علم يتصف بالمطابقة ولا شيء سوى الصورة متصف بها فلا شيء من العلم سوى الصورة والطلو

مذهب الآمنين بالشبح بان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها لا تدل الا على حصول نفس الشيء

لا شبحه فان خلاصة الدليل انا نحكم على المعدومات الخارجية باحكام صادقة ايجابية ومن القاعدة

المقررة عندهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذا ليس له وجود في الخارج

فهو موجود في الذهن وهذا يستدعي ان يكون نفس الشيء في الذهن لا شبحه لان الشبح

مغاير له في الحقيقة ووجود المغاير لا يكفي في صدق الاحكام هذا والمحشي مع انه اختار مذهب

المحققين من ان مورد القسمة اي التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة فاقام من

عند نفسه دليلا على ابطال المذهب الثاني فقال اقول على هذا التقدير اي

على تقدير ان يكون مورد القسمة حصول الصورة يلزم ان يكون بين

التصور والتصديق اتحاد نوعي وهو اي التالي ظاهر مالملزوم

مثله اما بطلان اللازم فلانه خلاف التحقيق لان التحقيق انهما مختلفان بالنوع

...حمل الكلي

...يي فانه لا يتعلق الا بالنسبة واختلاف اللوازم

... لاف ... مردم واما وجه الملازمة فبينه بقوله لا يخفى على المتامل ان خصوصية

الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية الانتزاعية كالضرب والقيام مثلا انما هي الخصوصية

اما بالتوصيف كالوجود الخارجي والوجود الذهني والضرب الشديد او بالاضافة كوجود زيد

ووجود عمرو بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد بقيد الجزئية

كوجود زيد او لا بقيد الجزئية كالوجود الخارجي واذا كان القيد فيه خارجا وانما الداخل

التقييد بما هو تقييد لا بما هو قيد فبين الوجود الخارجي والوجود الذهني اتحاد نوعي اذ لا حقيقة

لهما الا مطلق الوجود ولم يعتبر فيهما قيد آخر داخل في ماهيتهما حتى يوجب تباين حقيقتهما

وكذا بين كل فرد من افراد احد الوجودين اي الذهني والخارجي والفرد الآخر منه اي

احد الوجودين كوجود زيد ووجود عمرو والفرد الآخر من الوجود الآخر كما في وجود زيد

في الخارج ووجوده في الذهن اعلم ان هذا المقام يحتاج الى تفصيل وبسط وان اشتهيت

الاطلاع عليه فعليك بمطالعة حاشية المحشي على شرح المواقف وحواشينا على حاشية القديمة

وتعليقاتها واما وجه الملازمة فبين بقوله لو كان المقسم حصول الصورة يلزم ان يكون بين التصور

والتص

والتصور الجاد نوعي

الذهني والو[illegible] [illegible]

حصصية والافراد [illegible] بالحقيقة

فافراد الوجود لا يكون مختلفة بالنوع ومما ينبغي ان يعلم [illegible] يكون

مقام التقسيم ان المقيد يتصور على اربعة اقسام الاول ان يكون القيد و

التقييد كلاهما داخلين فيه ويسمى بالفرد ويكون كلاهما خارجين ويسمى

بالشخص او يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ويسمى بالحصة او عكس الثالث

ولم يعتبروه وقد يطلق الفرد على الشخص ايضا كما يقولون لزيد وعمرو ومثلا انهما

من افراد الانسان وكذا الحصة على ما يكون كلاهما خارجين كما في قولهم

الفصل علة لحصة الجنس في الخارج ولا شك ان الحصة في هذا القول غير الحصة

المذكورة في التقسيم والا لما صح كونها موجودة في الخارج لان الحصة بالمعنى

الاول اعتبارية محضة لجزئية التقييد ولا شبهة ان يكون المراد بالحصة في قولهم

كل كلي بالنسبة الى الحصة نوع ايضا هو الحصة بالاطلاق الثاني واما الحصة بالمعنى

الاول فلجزئية التقييد لا يصح ان يكون المطلق جزء منها فان الحصة حقيقتها

التقييد ايضا والظاهر ان المراد بالحصة في قول المحشي وافراده افراد حقيقة

يمكن ... ما في ماهية الحصة فاذن الحصص

على وذلك لان ... انما يعتبر في الحصة بالمعنى الاول

بعضهم لما لم يتنبهوا باشتراك لفظ الحصة واطلاقه على معنيين اوردوا اختلاف اقوالهم

وتناقضها في شان الحصة فبعض الاقوال كقولهم الحصص اعتبارية مخصصة تدل على اعتبارها بجزئية

التقييد وبعضها كقولهم لا حقيقة للحصة سوى الكلي وكل كلي بالنسبة الى حصصها نوع قصدوا التفصي

من هذا التناقض بوجه آخر فقالوا ليس معنى الحصة الا واحدا وهو ان يكون التقييد فيه داخلا

والقيد خارجا لكن المراد بجزئية التقييد ودخوله هو دخوله في العنوان واللحاظ دون المعنون

والملحوظ فحقيقة الحصة ليست الا الكلي المعروض للتقييد من دون دخول القيد والتقييد فيه

ولذا قال السيد الباقر الداماد في الافق المبين ان التقييد معتبر فيها بما هو تقييد لا بما هو قيد والا

يعود الحصة فردا فان الفرد هو الذي يعتبر فيه القيد والتقييد ويكون في هذا البحث مما اعتبر

فيه القيد والتقييد اعني قيد التقييد والتقييد بجزء ان القيد ههنا امر ورا قيد اعتبر

في الاصل واعترض على هذا التوجيه بانه لم يبق فرق بين الحصة والشخص ضرورة ان

في الشخص ايضا التقييد في اللحاظ والعنوان واجيب بانه ليس الفرق فيهما بجزئية التقييد

وعدمها بل الفرق باعتبار القيد فان القيود المعتبرة في الحصة اعتبارية اضافية وفي الشخص

قيود حقيقية موجودة اعني التشخصات وبعد بقي شيء وهو انه لا وجه لجعل الحصة اعتبارية

بهما فيهما

محققة

بحصته دون التشخص فان مناط اعتباريتها لم يكن
انها خارجة عن حقيقتها قال ملك علماء هذا العصر مد ظله
متخصص في اعتبار العقل فقط من العقل باعتبار التقييد منه وهذا حد
في الواقع من دون اعتبار العقل وهذا المتخصص لاريب انها اعتباري قال في حاشية
لا يقال على سبيل المعارضة على قولهم ان افراد الوجود غير مختلفة بالحقيقة ان لكل من الوجودين
الذهني والخارجي لوازم لا تتحقق هي اي تلك اللوازم في الآخر فللوجود الخارجي مثلا لوازم
كالاحراق والاضاءة والوجود الذهني لها لوازم ككونها منشاء للانكشاف وصفة قائمة
بالنفس هذا صغرى الدليل والكبرى يستفاد من قوله واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات لان الملزومات علل للوازمها ولا يكون امر واحد علة للمعلولات مختلفة
لما ثبت في الالهي ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد لانا نقول اولا ان اختلاف اللوازم
مطلقا لا يدل على اختلاف الملزومات بل اذا كان اللوازم لوازم الماهية ولا نسلم
ان اللوازم التي ذكرت لوازم الماهية لم لا يجوز ان يكون لوازم الصنف واختلاف اللوازم
الصنفية لا يدل على اختلاف الملزومات الا ترى لوازم الزنجي والرومي مختلفة
كاللون وغيره وليست ماهياتهم مختلفة والمحشي ترك هذا الجواب لكونه مشهورا وثانيا لم
تلك اللوازم المختلفة مستندة الى الوجه بمعنى ما به الموجودية اى شئ يكون به موجودية الاشياء

سر اي الذي يتوقف على انتزاع المنتزع للآثار الوجودي بالمعنى

ح الوجود بهذا المعنى لان يكون علة لآثار موجودة بوجود اقوى

وجود العلة لا يكون اضعف من وجود المعلول حاصل الجواب ان للوجود

معنيين احدهما المصدري الانتزاعي الذي كلامنا فيه الثاني الوجود بمعنى الوجود الحقيقي ويعبر عنه

بما به الموجودية واللوازم المختلفة انما استندت الى الوجود الحقيقي فدلت على اختلافه ونحن

لا ننكره واما الوجود بمعنى الاول فافراده متحدات الحقيقة ما دل على اختلافه دليل بل

الدلائل متظاهرة على كون افراده متحدات الحقيقة على ما سينكشف لك غطاؤه اعترض

عليه بان القوم اختلفوا في تفسير الوجود بمعنى ما به الموجودية في انه اي شيء هو فقال بعضهم

انه الواجب تعالى سبحانه اذ به موجودية الاشياء وقال قوم انه حقيقة واحدة مشتركة بين افراده

فيقوم وجود كل موجود به وقال جماعة للوجود حقيقتان احدهما حقيقة الواجب سبحانه وهو متشخص

واحد مجرد من الماهية بنفسه واجب لذاته والاخرى مشتركة بين الموجودات الممكنة بان

قام بكل فرد الممكن وقال شرذمة ليس الوجود مشتركا بين الموجودات بل في كل موجود

وجود مغاير للآخر فان اراد المحشي به معنى ما سوى المعنى الاخير فظاهر انه لا يصح

استناد المختلفات من اللوازم الى الوجود الذي هو مشترك او واحد بحث على اختلاف

المذاهب وان اراد المعنى الاخير ففيه انه وان كان يستقيم جوابه في بادي الراي اذ لما

اختلاف الوجودات

اختلف الوجودات المذكورة لصح استناد اللوازم

لان صاحب المذهب الاخير يرى ان وجود كل موجود نفس

في الخارج والذهن حقيقة واحدة فاتحد الوجود الخارجي والذهني وعاد

يكن الحقيقة في الوجودين واحدة لزم انكار الوجود الذهني وقد كان الكلام مبنيا عليه

واجاب عنه بعض الافاضل بان المراد بالموجودية الواجب لكن لا مطلقا بل باعتبار علاقة

خاصة وارتباط مخصوص له سبحانه مع كل ممكن محتاج الى الوجود فان له جل مجده لكل ذرة

من ذرات الممكنات عناية مخصوصة لا يوجد في غيره على حسب استعداده وليس لاحد ان

يقول انا ننقل الكلام الى الارتباطات والاستعدادات هل هي واجبات او ممكنات والاول

يفضي الى التعدد في الواجب والثاني يحتاج الى ارتباطات آخر وينقل الكلام الى الدور والتسلسل الغير المغتفر لان

تلك الارتباطات حالات للممكنات مع الواجب تعالى لا يعلم كنهها الا هو الا انا نعلم ان للاشياء بحسب حال

مجده مناسبات خفية بها يستحق لفيضان الوجود من منبع الخير والجود ونظيره في المحسوسات

ان الماء الحاصل له مشمس لمناسبة وضعية بينه وبين الشمس من وجه ان تحل فيه

الشمس وانجز يمكن ان تلك الارتباطات هي الصورة العلمية المعبر عنها بلسان الصوفية

الصافية بالاعيان الثابتة وبالجملة انها لا تدرك بالعقول المتوسطة بل العالية

ايضا فضلا عن عقولنا النازلة ورد هذا الجواب بان حاصل ما ذكر الوجود بحقيقة واحد

بالخاص وارتباط مخصوص فبهذه الاعتبارات المختلفة يصح

استنادها اليه واذا كان اعتبار الجهات مع الذات المقتضية الى

معا كافيا في استناد المختلفات من اللوازم فعلى هذا يمكن ان يعتبر

اعتبارات الذاتية في الوجود بالمعنى المصدري ايضا ويستند اللوازم المختلفة اليه بهذه

الجهات المختلفة الاعتبارية فاي حاجة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ويمكن ان يقال

لا يمكن استناد اللوازم الى الوجود المصدري لا لانه متحد بالحقيقة حتى يقال ان الاعتبارات

يورث فيه تعددا ويصح به استناد المختلفات اليه بل لانه ضعيف الوجود تابع للاعتبار المعتبر

فكيف يمكن ان يكون علة للاثار الموجودة بنفسها بلا اعتبار معتبر وفرض فارض

فان وجود العلة يكون اقوى من وجود المعلول على ما عرف في محله فلذلك استند المحشي

الا الوجود الحقيقي دون الاعتباري ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم

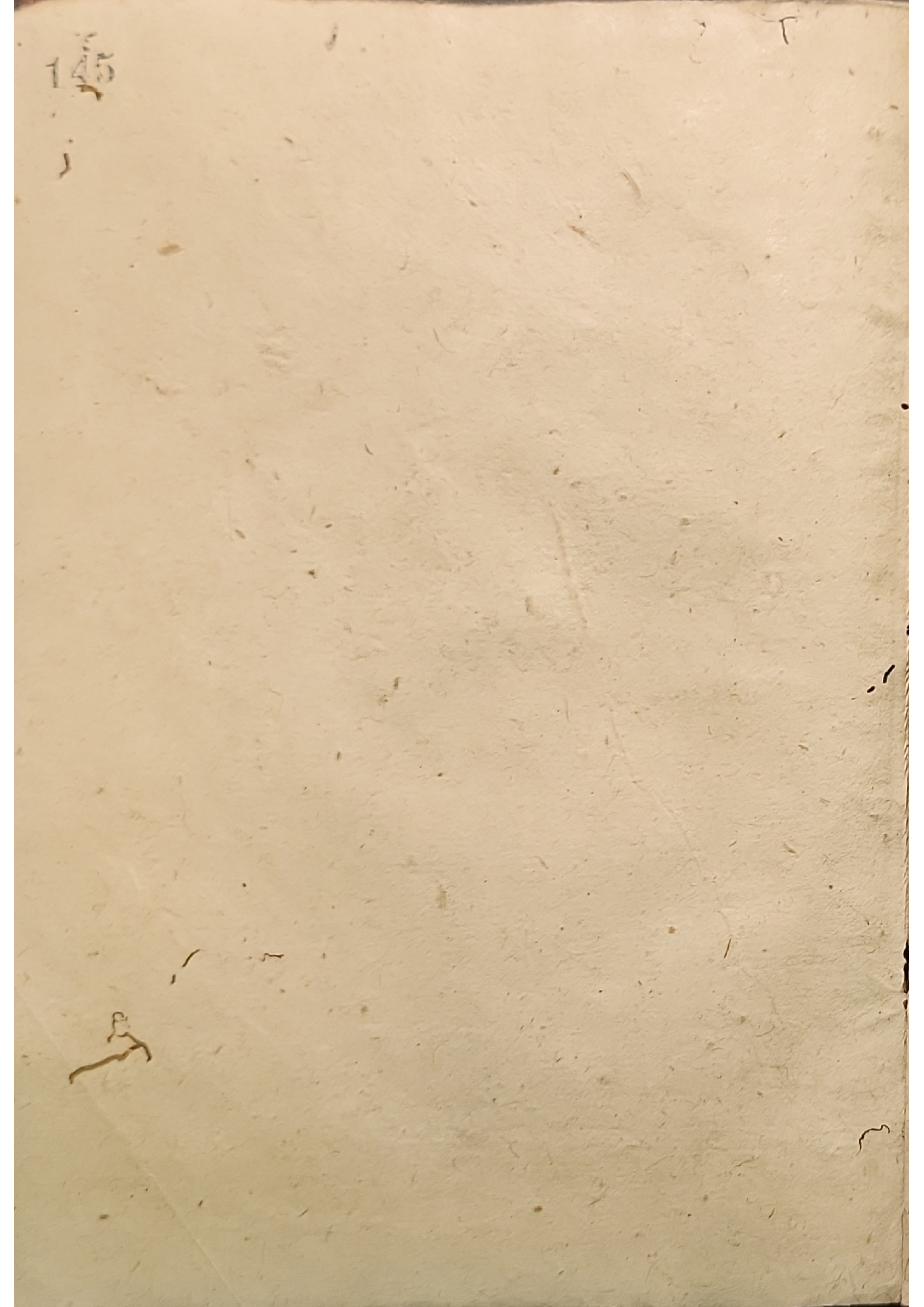
الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالحصولي ايضا لازم

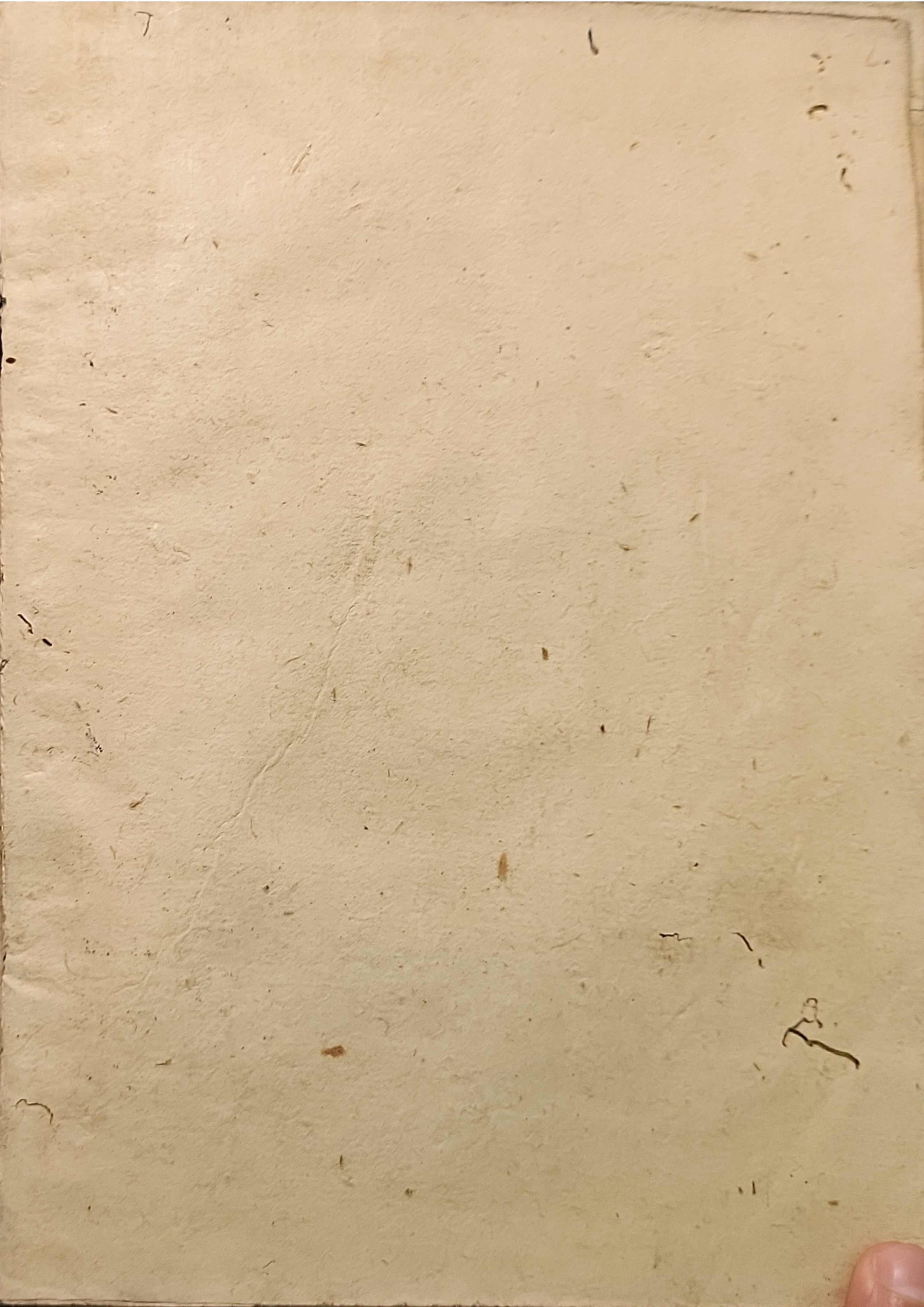
اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولي وفي قوله ايضا اشارة خفية الى

انه كما لا بد في مورد القسمة من التخصيص بالحادث كذلك لا بد من التخصيص بالحصولي ايضا

وقد اخللتم بذلك يعني ان تخصيص العلم الذي هو مورد القسمة بالحادث فقط لا يكفي بل لا بد

فيهما من تخصيصين فان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وقد اهتم بواحد منهما اعني الحادث وقد اخللتم





يلزم تحقق الادراكات ولو على سبيل التعاقب وان اراد الانتفاء بعد الوجود فمسلم
لكن التقريب ح غير تام لانه بقي احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق
على ما هو انتفاء له فانقلبت الاعدام السابقة قديمة اصلية لا يصلح لان يكون
ادراكات اذ الكلام في الادراكات التي تحصل للنفس بعد مرتبة العقل الهيولاني
قلت الاعدام الثابتة للنفس حادثة لانها بعد حدوث النفس لا يقال ان السلب
العدولي للنفس بالقياس الى الاعدام السابقة ثابتة لها في حال العقل الهيولاني ايضا
فيلزم الادراك في تلك المرتبة وهو خلاف المقرر عندهم لانا نجيب ان الادراكات
يجوز ان يكون عبارة عن الاعدام الثابتة عن الاعدام الثابتة للنفس بعد تهيؤ
النفس واستعدادها التام للانكشاف فلا يلزم الادراك في تلك المرتبة بل
في مرتبة متاخرة عنه بعد حصول الاستعداد لها ثم قال هذا المحقق في ابطال
كلام كون العلم انتفاء او ازالة انه ان كان الادراك انتفاء الادراك
السابق فالادراك الذي يعقبه اي يعقب ذلك الانتفاء ذلك
الادراك ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان
ذلك الانتفاء انتفاء الانتفاء الادراك السابق عليه
فتبين الذي كان ذلك الادراك انتفاء له وانتفاء

انتفاء الشيء يستلزم تحققه والاثر انتفاء الشيء وانتفاء انتفائه
وذلك يوجب ارتفاع النقيضين فتحقق الادراك المنتفي فيستلزم
الادراك الثالث الادراك المعروض الاول وهكذا
يستلزم كل الادراك السابق عليه بالمراتب الشفع
اعني الادراك الواقع في مراتب الوتر مثلا ما
يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه وكذا يستلزم ذلك الادراك ما
يسبقه باربع مراتب وهو اي ما يسبقه خامسه اي
الادراك المعروض اولا وهكذا يستلزم سابعه وتاسعه وحاصله ان الادراك
على تقادير كونه زوالا لادراك السابق يستلزم الادراكات الغير المتناهية ما الفعل
فان زوال زوال شيء يستلزم تحقق ذلك فالادراك الاول يستلزم الثالث
لانه انتفاء انتفاء له لان الثاني انتفاء له والاول انتفاء للثاني او كذا
يستلزم الثالث والخامس والسابع على ما عرفت في قول المحشي فيلزم الادراكات
الغير المتناهية مجتمعة ولا خفاء في بطلانه اذ مع انتهاض براهين البطلان للتسلسل
يلزم من حدوث ادراك واحد حدوث ادراكات غير متناهية في الان
ومن زوال ادراك عنه زوال الادراكات الغير المتناهية وهو مخالف للعقل قطعا

ادراك

قال المحشي في الحاشية حاصل ما ذكره انه يرد على ما في التقرير تحقيق الادراكات المتعقبة
يعني الادراك الذي انتفى اولا ثم وجد اذ هو اعادة المعدوم وهو باطل بما علم
ان مسئلة اعادة المعدومات مسئلة خلافية بين المتكلمين والحكماء فذهب
الحكماء الى انه لا يجوز بناء على عدم الحشر والحشر الجسماني وذهب اهل الكلام
الى جوازه واقوى ما احتج به المنكرون امور احدها ان بديهة العقل يحكم بان تخلل
العدم بين الشيء ونفسه مستحيل كيف وهو يستدعي طرفين متغايرين بان يكون الوجود
بعد العدم مغايرا للوجود الاول فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واُجيب بان لا معنى
لتخلل العدم الا انه كان موجودا في زمان ثم عدم في زمان بعده ثم وجد في زمان
ثالث واي استحالة في ذلك وثانيها ان الاعادة بعينها عبارة عن الاعادة بجميع العوارض
ومن جملتها الوقت ولا يتعقل اعادة الوقت بعينه فان التقدم والتاخر في اجزاء
الزمان بالذات فكيف يتصور ان يصير متاخرا ما هو متقدم من اجزاء الزمان
والا لزم قلب الماهية ولو امكن اعادة الوقت بعينه واعتبار في تلك الوقت فهو مبتدأ
فيكون مبتدأ من حيث هو معاد هف ورد بان الواجب ليس الاعادة العوارض
المشخصة والوقت ليس بمشخص والا لزم ان يكون شخص واحد شخصا كثيرا في
ازمان مختلفة وزيد في صباه شخصا وفي شبابه شخصا آخر بل في كل لحظة يكون غيره

لم يتعقل ١٢

ونفي التزام بذات ثابتة من حمق ابن حنيفة ومن ثم بهت تلميذه الشيخ ابو علي سينا
حين مباحثته بالشيخ واصراره على الوقت من الممنوعات حيث قال الشيخ
لا يلزمني الجواب لانك غير محتاج لا يحالك وانت الان غير ذلك الشخص ومنها
انه لو امكن الاعادة والله قادر على الايجاد مثله مستانفا ولا استحالة في فرضه فليفرض معه

فيلزم
الكلام فيلزم عدم الامتياز بين المستانف والمعاد واجيب بانه يجوز ان يتمايزان
بهما بالهوية على انه ان تم هذا الدليل يلزم امتناع وجود المبتداء ايضا لجريان
الدليل فيه ايضا ومنها ان الحكم بان المعاد عين الاول يستدعي تميزه حال
العدم ولان ذلك الحكم يقتضي ان يتصف ذلك المعدوم لصحة العود وقت
كونه معدوما والصفة لصحة العود تقتضي امتيازه عن غيره والجواب ان هذا الحكم
لا يستدعي تميز المعدوم حين هو معدوم في الخارج بل انما يقتضي مطلق التميز
وهو حاصل باعتبار الوجود الذهني هذا خلاصة ما استدل به الحكماء
عن استدلالهم وانت بعد اطلاعك على هذه الحجج الضعيفة لا اظنك شاك
في نفيها وعدم اوثاقتها ولا تتردد في صحة اعادة المعدومات بهوياتها لوجود عدم
ذواتها والان استمع استدلال المتكلمين على جواز اعادة المعدوم وهو ان الوجود
اخر واحد لا يختلف نظرا الى ذاته بحسب الازمان والاوقات وجوبا وامكانا

من كان يباحثني

واستناعاً فالممكن ممكن في كل وقت حكما انه في زمان الابتداء غير آبية عن
الوجود كذلك في زمان الاعادة فان اختلج ببالك ان الوجود مطلقاً اعم من الوجود
بعد العدم ولا يلزم من امكان الاخص بل يجوز ان يكون الاعم ممكناً والاخص
ممتنعاً فقال على هذا يلزم استغناء الحوادث عن المحدث اذ لا يبعد ان يقول ان
الممكنات في زمان وجودها واجبة بالذات غير محتاجة الى الجاعل وفي زمان
عدمها ممتنع بالذات ولا يلزم الترجيح بلا مرجح الذي هو كان محوجا الى اثبات
المحدث ومن الملتبس من عارض المنكرين لاعادة المعدوم بانه لا شك
ان العدم ولو بعد الابتداء كما ان عدم ممكن لو بعد الوجود وانتم معترفون به لا سيما لاشتداد لكم
فالكلام على عدم جواز اعادة المعدوم لو تم لزم ان يمتنع الايجاد البتة والحق الظاهر
وذلك ان اجل ما ذكره تغلطة صرفة ويمكن ان يجاب عن هذا بانه فرق
بين اعادة الوجود بعد العدم واعادة العدم بعد الوجود لان العدم عبارة عن سلب
ذات وليست الاعدام اشياء متميزة اصلا فلا يطلب التميز بين ذات
عدم معاد وعدم سابق بخلاف الوجود فانه شيء له ذات متميزة فيطلب
التميز بين المبتدأ والمعاد وفي صورة الاعادة لم اتحد به بجاز ان السابق
عين المعاد ثم لعل هذا الاشتباه والالطاف بقول شوجه على المحشي ان قوله

يتم وعلى هذا التقدير الى قوله ويتوجه ولا يتجه للاعتبار طريقة المطلبين الاثنين بصحة
اعادة المعدوم ولا على رأي الحكماء المنكرين لاعادة المعدوم ايضا اما على
الاول فظ واما على الثاني فلانهم انما انكروا اعادة المعدوم الذي كان موجودا
اتصال بها الوجود واما اعادة العدم فلم ينكروا ضرورة انه واقع في العدم اللاحق
للحوادث والادراك عدمه وانتفاؤه وزوال فاي استحالة في عوده وان
استغنت في بطلانه واستحالته في الادراك بان الادراك ليس عدما محضا
بل عدما ثابتا فيلزم عود النفي الثابت وهو في حكم اعادة المعدوم الذي كان
موجودا اتصال بها الوجود لقائل لكن لا استحالة فيه ايضا لان العدم الثابت
ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لمقارنة النفي المسلوب ثم مقارنة
ثم سلب المقارنة فيحكم العقل ان العدم كان ثابتا ثم زال ثم عاد بجهة انتم او
ذات المسلوب عنه قال افضل علماء عصره ووحيد دهره المعلق لكلام المحقق مبنيا
على ما اصله اولا من انه لا بد من الانتهاء الى ادراك وجودي فان هذا
الادراك الوجودي اذا كان انتفاء ادراكات ثم لحق بهذا الادراك يكون
انتفاء هذا الانتفاء فلزم عود الوجود الاول في المرتبة الثالثة وهكذا في ساير المراتب
الوترية او على ان اعادة الاعدام وان كانت جائزة في نفسها لكنه لبطلانه على

تقدير كون الادراكات اعداما فانا لم نجوز ذلك في ادراكاتنا او على ان نجوز العدم

ذاتي الزوال جائز امره لكن عوده مرات كثيرة غير جائز لان انتفاء العدم اللاحق

لا يكون الا بالوجود والا لزم ارتفاع النقيضين فعلى تقدير عود المعدوم وجودا وبهذا

يلزم العود مرارا كثيرة فلا نجوز ويلزم الاستحالة ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اي فانا لحق

تلك الادراكات ادراك يلزم انتفاؤها بان يتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو

متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات اي وذلك الادراكات ادراك آخر يلزم

انتفاؤها ايضا بالجملة يلزم المراتب الوترية اعني المتقدم على الادراك المفروض بالمراتب

المتضاعفة وبهذا الكلام اي المحقق على لزوم تحقق الادراكات المتضاعفة واراد ما سنذكره

انما يتوجه عليه انتهى اقول في رد ما قال المحقق ثانيا قد عرفت ان الا

دراك على تقدير كونه انتفاء الا يكون محض الا

نتفاء على طريق السلب البسيط الذي لا يصلح ان يكون صفة للمدرك

ولا يكون انتفاء اثباتيا على طريق السلب العدولي لان

الادراك صفة قائمة بالمدرك لما عرفت مرارا والسلب

البسيط ليس صفة لشيء فلا يكون الادراك سلبا بسيطا ولما لم يكون سلبا

بسيطا لم يكن انتفاء محضا فانتفاء انتفاء الشيء في هذا المقام بمعنى انتفاء

الانتفاء الثابت للشيء بل ولا شك انه حينئذ اي حين

كون انتفاء الانتفاء الثابت للشيء لا يستلزم تحقق الشيء بل اعم

من تحقق الشيء ومحض انتفائه لا فلاح ما يكون في

قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من

السالبة البسيطة والموجبة المحصلة لان السالبة المعدولة

تصور على نحو يحتمل احدهما بانتفاء الانتفاء البسيط وهو مستلزم للموجبة المحصلة البتة

والاخر ارتفاع النقيضين اعني الانتفاء وانتفاء الانتفاء وثانيهما بانتفاء

ثبوته وهو غير مستلزم للموجبة بل انما يستلزم السالبة البسيطة فههنا انتفاء انتفاء

الادراك الذي هو ثابت لا يستلزم الادراك بل يجوز ان يتحقق هذا الانتفاء

بانتفاء الادراك ويبقى انتفاء الادراك ولا يتحقق الادراك هذا تقرير كلام

المحشي وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان انتفاء انتفاء الادراك يكون

في قوة السالبة المعدولة لان الانتفاء المضاف على تقدير كونه لا

يكون الا انتفاء اثباتيا لا انتفاء الثابت للشيء فيتحقق منه قضية محمولها

السلب الثابت لا سلب الثابت كقولنا زيد لا لا كاتب ولا شك انه

يلازم الموجبة المحصلة لوجوب الموضوع كيف ولو لم يصدق محمول المحصلة لا انتفائه

الثابت على موضوع الموجبة التي محمولها انتفاء هو الانتفاء الثابت لارتفع النقيضان
عن موضوع موجود الا ترى ان زيدا لا كاتب ثابت ملازم زيد كاتب واما ثانيا
فلما تقرر في محله من تلازم السالبة المعدولة والموجبة المحصلة عند وجود الموضوع
والموضوع هيهنا موجود اعني النفس وهذا الايراد في غاية القوة قيل في جوابه ان العدم
المحض والعدم الثابت متغايران مفهوما وهو ظاهر واحكاما ايضا حتى ان العدم
الثابت صار ادراكا بخلاف العدم المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يصدق
احدهما دون الآخر بان يكون يصدق احدهما مانع كفرض انعدام سائر
الادراكات عن النفس الا الاخر فلا نسلم التلازم بين الموجبة المعدولة او السالبة
البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم ما في قوة
نقيضيهما ومن ادعى فعليه البيان ولا يخفى وهن هذا الكلام فان العقل حاكم
عموم السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة ليس الا بان يستدعي
نحو والسالبة قد يصدق بدونه وكلام القوم مشحون بهذا الفرق
ولم يفرق احد بنحو اخر من الفرق فتجويز صدق احدهما دون الآخر على
تقدير وجود الموضوع كما ترى مصادم للبداهة وفرض انعدام الادراكات
سوى الادراك الاخير على تقدير كون الادراك انتفاء فرض للنقيضين ولذا

قال بعض الاعلام ومنع ثبوتها اي مع وجود الموضوع خروج عن الفطرة الانسانية
كيف واذا كان الموضوع موجودا وانتفاء المحمول متحققا فاي مانع عن حمل نفس السلب
حتى يتحقق المعدولة والمانع عن صدق المعدولة عند الموضوع ليس الا تحكما اقول
هذا ونتيجة اخر على البطلان كون العلم زوالا اقام من عذابه وملازمة على
تقدير كون كل ادراك انتفاء الادراك السابق عليه
ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق
زائدا او مساويا للادراكات الحاصلة في الزمان
اللاحق والتالي باطل اما الملازمة فبينة لقوله اذ على هذا
التقدير اي على تقدير كونه زوالا للادراك ليس ادراك من
الادراكات اللاحقة الا بازاء ادراك من
الادراكات الحاصلة في الزمان السابق فثبت ان
الادراكات السابقة ليس باقل من اللاحقة فاما مساوية لها او
زائدة واما بطلان اللازم فنبه عليه بقوله مع ان تزايد العلوم يوما
بدل على خلافه اي كونها ساوية وزيادة السابقة بل يدل على ان
اللاحقة زائدة بكثير من السابقة لقائل ان يقول ان تزايد العلوم

مدوما

يوماً فيوماً انما يدل على ان اللاحقة مع السابقة زائدة على السابقة الفرقة وذلك
غير مناف لكون كل ادراك لاحق بازاء ادراك سابق اذ يجوز ان يكون اللاحقة
منفردة مساوية للسابقة وزائدة عليها اذا جمع معها ولك ان تجيب عنه بان المقصود
انا نجد ادراكاتنا في زمان الكهولة ازيد من الادراكات التي كانت حاصلة في زمان
الصبا ولا يتصور ذلك على تقدير كون كل ادراك زوال السابقة اذ عند وجود اللاحق
يزول الادراك السابق فكيف يمكن الاجتماع نعم ظاهر كلام المحشي ابى عن هذا
التوجيه اذ لو كان مقصوده ذلك كان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل
الا بعد زوال السابق فلا يجتمع في زمان للنفس ادراكات كثيرة وتزايد العلوم كل
يوم ينافيه لكن الامر في العبارة سهل بعد وضوح المراد واورد الفاضل ان كون كل
سابق بازاء لاحق لا يدل على عدم زيادة اللاحقة على السابقة بل يجوز على
تقدير الفناء ان يكون اللواحق ازيد من السوابق بان يكون السوابق متعاقبة
و اللواحق مجتمعة مثلا فرضنا انه حصل في الزمان السابق عشرين
ادراكات على سبيل التعاقب فلم يجتمع في النفس تلك الادراكات ثم فرضنا ان
بقيت بازائها تلك الادراكات مجتمعة في يوم واحد فيصح الادراكات اللاحقة
زائدة على السابقة لا يقال ان يجتمع الارتفاعات لا يتصور الا باجتماعات [illegible]

سابقاً لان المرتفعات الكائنة موجودة معاً لقاً ثبت اجتماع المرتفعات وان لم
يكن موجودة يتحقق ارتفاعاتها والا يلزم ارتفاع النقيضين واذا تحقق ارتفاعاتها
لزم تحقق الادراكات قبل ما فرض متحققا لانا نقول انه لا يلزم من تحقق الارتفاعات
سابقاً تحقق الادراكات الا حقه اذ يجوز ان يكون الادراك ارتفاعا مخصوصا بزمان
ومحل فغاية ما ثبت من عدم وجود المرتفعات تحقق الارتفاعات مطلقا وذلك
لا يستلزم تحقق الادراكات فان الادراكات هي الارتفاعات لكن لا مطلقا
بل مخصوصة بمضي قدر من الزمان على تلك الارتفاعات والقول بان الادراك
زوال النقص الادراك مطلقا لا مخصوصا يبطل حصر التفوق فانه يقتضي كون الادراك
زوالا مطلقا غير مخصوص كون الادراك حصولا والضا هذا دليل آخر على ابطال
كون العلم ازالة اي كون للادراك تقريره انه يلزم على هذا التقدير
اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس
غير متناهية كما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني وكل
ادراك زوال لصفة هو ادراك آخر يلزم ان يتحقق
فيها صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية
ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه

يلزم

152

يلزم ان تحقق بشيء منها لزم اجتماع النقيضين وفيه بحث لانه يجوز

فان كون كل ادراك زوالا لادراك آخر لا يستدعي الا زوال ادراك يقابل له

لا زوال ادراك آخر غير المقابل فيجوز التعاقب في الادراك فان الادراكات زيد

مثلا لا يجتمع مع انتفائه وكذا ادراك عمرو فمن اين يلزم اجتماع النقيضين اللهم

الا ان يجاب بان المقصود المحشي انه يمكن على تقدير صحته بمقدمته استعملها صاحب

المطارحات في الشق الثاني آفاتته دليل على آخر وذلك وامّا الكلام على

تلك المقدمة فامر خارج عن المقصود لانه سيورده المحشي والمصنف

لم يورد والشيء الزايل من الادراك وصفه غير الادراك

كما فعله صاحب المطارحات يعني ان ما اورده المصنف

ورده صاحب المطارحات متحد ان لا فرق بينهما الا بان صاحب المطارحات

الزايل بين الادراك وضعه غير الادراك وابطل الاول بانه يستلزم الخلف

استلزامه وجود الامور الغير المتناهية واستحالته لزوم التسلسل لما كان

بشق الاول الخارفض التسلسل واكتفى بلزوم استحالته آلته وجود

الامور متناهيته فلا عناية على المصنف لانه رام الاختصار وقصر المسافة كما لا عناية

على صاحب المطارحات لانه قصد افادة الشق الاول مستلزم للمحالين اعني الخلف

واختلف ففي عبارة المطالع حاصلة حصول المطلوب مع زيادة الفائدة وفي كلام
المطالع حصول المقصود مع قصر المسافة قال المحشي قوله والا لكان العلم
يعني لكان الزائل عند العلم باحدهما عين الزائل عند العلم بالآخر لكان العلم
باحدهما هو العلم بالآخر وذلك لان الزائل الواحد ليس له
الا زوال واحد فاذا اتحد الزائل اتحد الزوال اتحد منشاء الانكشاف
فاتحد العلمان والدليل مبني على ان الزوال مصدر لها وتعدده باختلاف
المنسوب اليها وتعدده فاذا اتحد الزائل اتحد الزوال فان قلت يجوز ان يكون
للزائل الواحد جهات مختلفة متعددة وباعتبار الجهات يكون التعدد في
العلوم قلنا فيجب ان يكون فيها جهات غير متناهية بحسب ما يتعلق بها تلك الادراكات
وهو باطل فان عدت قائلا يجوز ان يكون المخصصات اوضاعا متساوية
وتلك الاوضاع وان كانت مما لا تتناهى لكن لم يقم دليل على بطلانه في الحكمة
عن آخرهم آمنون ويثبتون لها في مسألة ربط الحادث بالقديم قلت
في جوابك هذا رجع الى ما قال المصنف من بعد من ان الامور الغير المتناهية
يجوز ان يكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وما دل دليل على استحالته
يمكن ان يقال ان الاعدام لا تتمايز الا بملكاتها ولا تتمايز بانفسها والا لا

يمكن الحصر بين الانسان وسيلة حصراً عقلياً وان الزوال الثاني اما ان يتعلق به
وهو زايل بالزوال الاول فهو غير معقول او يتعلق به بعد تحققه فيلزم عود المعدوم والقول
والنص العالم بهل الا يجامع العالم بذلك حكوماً يعني لا بد في
العلم الثاني من سبق الالتفات اليه سبقاً ذاتياً مجامعاً معية زمانية فاجتماع العلمين
في زمان واحد ملزوم لاجتماع الالتفاتين في زمان واحد مستحيل لما اشتهر
من عن النفس في آن واحد لا تلتفت الى شيئين وادعوا
انه الضرورة ونقضوا عليه بانا اذا قبلنا بادانا الى ادراك شيء لا نطيق ان نقبل
فنلتفت الى شيء آخر ورد عليه الامام الرازي بان هذه الضرورة ضرورة الوهم
والتنبيه غير تام وان فانما يتم في الادراكات الخيالية والوهمية دون الادراكات
العقلية والادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي الا ترى ان الادراك الخيالي
للانسان قد يتاخر الناطق وفي قولنا الناطق انسان لكلية يتبدل
في الامرية بين الادراك العقلي فالادراك الخيالي لا يقوى على استحضار امور
شتى في آن واحد وزمان واما القوة العقلية فهي قادرة عليه والعقل الغير
مشوب بالوهم حاكم على خلاف ما قالوا لان في حين الحكم لا بد من حضور
الطرفين ضرورة ان القاضي لا بد ان يحضره المقضي عليهما والا لزم القضاء على

الغائب وصح الحكم على المجهول والحس ولانه على هذا يلزم ان لا يحصل العلم بحقيقة شيء
وذلك لان الجزء الواحد لا يفيد الكنه وعلم الجزئين معا ممتنع حصوله في الذهن لو يلزم
ايضا ان لا يحصل العلم بالنتيجة لان المقدمة الواحدة لا تكفي وعلم المقدمتين معا يستلزم
توجه النفس اليهما في حين العلم بالنتيجة هذا والبعض فرق بين الحدوث والبقاء فجوز
الثاني ومنع الاول وذلك الفاضل اقول بافواههم اما فهموا ان في الحدس يلتفت الذهن
من المطلوب الى المبادي دفعة في ان فقد حدث ملاحظة المبادي ابتداء في ان
واحد مجملا كما وقع من المحشي في بعض تصانيفه والقول بان في الحدس حصول المبادي
انما هو مجملا لا مفصلا فلا التفات فيها الا الى شيء واحد مجمل كما وقع من المحشي في
بعض تصانيفه باطل لانه لو يحصل المقدمتان في الحدس مع اشتمالهما على النسبة
منتج المطلوب لان النسبة لا يتحقق طرفاها مفصلا وان لم يحصل فالمقدمتان
منخرطان في سلك المفردات لا يصح تعلق التصديق بهما لان متعلق التصديق
امر مجملا كما هو مبين في موضعه والمحشي الفاضل ينكره فلا يفيد ان التصديق المطلوب
فلذا ان لا يفيد الحدس التصديق بهذه فظهر ان ما اشتهر من ان النفس لا تتوجه
الى شيئين باي طريق اريد سواء علم بان تشتمل الحدوث والبقاء معا او تختص
الحدوث فقط وسواء حضر بالحكميين كما زعم بعضهم ان النفس لا يصح التفاته في ان

لا الحكمي

الى علمين مختلفين واما الى علم واحد فيجوز ان بطل بشهادة الوجدان وخالف
لقضاء البرهان وتمكن اقامة دليل آخر على صحة الالتفات الى شيئين بل
على وجوبه بان الباري تعالى عز وجل والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد
خلعها الابدان متبرأة عن القوة والاستعداد بل كل كمال ممكن لها حاصل
بالفعل فلو حصل لها جميع العلوم الممكنة لها دفعة لزم عدم ما استشعر انيابه ونقض
ما الحكم اخر برانه وان لم يحصل لزم اما اشتمالها على الجادة او خلوها عن العلوم الا عن
علم واحد فلو كان الزايل عند العلم بها اعني الزايل عند
العلم بذلك يلزم احد الاستحالتين اما اعادة المعدوم ان حصل
في الذهن ثانيا بعد زواله الاول ثم زال بهذا الزوال الثاني او اعدام
مثله اي الزايل غير الاعدام الاول ان لم يحصل ثانيا بل تعلق هذا الزوال
الثاني بالموجود الاول الذي تعلق به الزوال الاول وهو ايضا ضروري البطلان
بفضل العلماء انه ليس بين التقرير الاول وهذا التقرير افتراق الا بان في
اللزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وهنا لزم توجه النفس الى الحلو
الاستحالتين المذكورتين تعاد الاول اي لو لم يمكن اعادة الزايل
مرة اخرى بلا اعدامه بعد و آخر يستوي حال العلم وما قبله او ...

تترتب في النفس لا بالحصول ولا بالزوال فاستوى حال العلم وما قبله قال في
الحاشية لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا
يحتاج اليه في صورة كونه اي العلم نفس الزائل يعني ان الذي
ذكرنا من ان الزائل الواحد لا يكون له زوالان وسقط ايضا توهم انه اذا كان الادراك
زوالا فمع وحدة الزائل يجوز تغاير الادراكين بان يكون الزائل واحدا وزوالان
ويكون كل زوال علما بشيء وذلك بان اتممنا البرهان على ان الزائل الواحد
لا يتعلق به الا زوال واحد فاضمحل هذا الاحتمال كما انه لا بد من هذا البيان لدفع ذلك
الوهم على تقدير كون العلم نفس الزوال يحتاج اليه ايضا في صورة كونه نفس الزائل
لورود مثل هذا التوهم عليه ايضا وارد على هذا التقدير اي على تقدير كونه نفس الزائل
يقال الزائل الواحد له زوالان والعلم بهذا ذلك اي بزيد مثلا هو الزائل من
حيث كونه زائلا بزوال والعلم بهذا اي بعمرو مثلا هو ذلك الزائل لا من حيث
كونه زائلا بزوال اول بل من حيث كونه زائلا بزوال اخر فلما ابطل تعدد
الزوالات لزائل واحد سقط هذا الوهم ثم كون العلم نفس الزائل يعلم بطريق
البطلان لان الزائل معدوم محض ولا ثبات له وانه بحيث غير قائم بموضوع لا
تنزع عن موضوع فكيف يكون عين العلم الذي هو صفة للنفس واما الزوال

فهو دليل

فله وجود انتزاعي حتى يصلح كونه صفة للنفس في الاضافات والانتزاعات قال قوله
فيلزم ان يكون حاصله ان الادراك لما كان زوال امر فلذلك
الامر الزائل يكون قبله موجودا لما كان في قوتنا ادراك
الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف عند حد انما
فسره بذلك لان حصول الغير المتناهية بالفعل محال يكذبه الوجدان ويبطله البرهان وليكون
كالتوطئة والتمهيد للايراد الآتي فتلك الامور الغير المتناهية اي الزائلات
تكون موجودة فينا بالفعل قبل جميع الادراكات وقد يمنع
[illegible] [illegible] اك غير واقف عند حد لما تقرر عند ائمة
الكشف [illegible] د انه لا يترقى للنفس في النشأة الآخرة
يعني علم [illegible] بانه لا ترقي للنفس في النشأة الآخرة على ما صدر عن شرذمة
قليلة من اهل الرياضات والمكاشفات فالمراد به ان النفس بعد قطع تعلقها عن البدن
التي هي شرك لاقتناص الملكات الكاملة والآراء الفاضلة ليس لها ترقي وعروج في العلوم
المتعلقة بباب السعادة والفلاح والفوز والنجاح بل انما تثاب وتعاقب بما اكتسب في [illegible]
لى واعتمل بها في دار الدنيا من العلوم والاعمال فالمؤمنون ينالون من اللذات
والخيرات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

يعملون والكافرون يعاقبون بالعقوبات العقلية والبدنية التي لا تبقي ولا تذر جزاءً

بما كانوا يكسبون وليس يمكن في تلك الدار كسب الأعمال الشريفة التي تنفعه في النجاة

واستحصال العلوم الرافعة الى الدرجات ولذا اورد في الكتاب المنزل في بيان حسرة

الكفر حكاية عن اقوالهم ليتنا نرد لنعمل صالحاً وليس غرضهم انه لا يحصل للنفس

بعد قطع التعلق ادراكات وعلوم اصلا كيف واجمع الحكماء والمسلمون وسائر الفلاسفة

غير جماعة من اوساخ الملاحدة ان اهل السعادة والصلاح واصحاب الطاعة والانقياد

يحصل لهم في تلك الدار لذات النعيم اما لذة حسية كما يدل ظواهر الكتاب والسنة من الجنة

والسرور والولدان والحور والغرف والقصور والسرر المرفوعة والاكواب الموضوعة والحلل

الفاخرة والاواني الزاهرة والانهار الجارية والكواعب والاتراب اليانعة والاعناب

او لذة عقلية كما يقوله الحكماء ويلوح من بعض اشارات العرفاء ويشعر به بعض الاحاديث

النبوية وينطبق عليه بعض مرموزات الآيات القرآنية وبما ادعا على ما هو مذهب اهل

وارباب العقل والصدق ويشير اليه كلام ابو علي سينا في آخر الشفاء وكذلك

الشقاوة وارباب البغي والعناد يتألمون بالالام الجسمانية فقط كما يفصح به ظواهر الادلة

القديمة واحاديث رسول الله الكريم وكلام الامام الهمام الغزالي في الاحياء

والحر والبرد والزمهرير والعذاب الشديد والكي بمقامع من الحديد ولسع العقارب ولدغ الحيات

ذلك

ذلك من التجربيات وعقلية كما يستفاد من اشارات اهل النظر ويستنبط من
فحوى الخبر والاثر وكلامهما وبالجملة لم ينكر احد من المسلمين والمشائين حصول العلوم الجديدة
في الدار الآخرة والكلام الرباني ناطق والاحاديث مشيرة اليه قال الله تعالى وبدا
لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فيمتنع كون علوم النفس غير واقفة
عند حد مستندا الى قول بعض اهل الكشف الذي لا يدل على عدم تزايد العلوم بحسب
كل العجب وتارة بوجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان
اللذة من كون الادراك زوال الالم فصول تام في كل امر زائل
في الا[illegible] الادراك الذي هو زوال ذلك الامر فلا
تعلم جميع [illegible] الامور على كل واحد من الادراكات
حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل
بان من ان الادراكات لما كانت غير متناهية لا تقفية تكون زوالاتها ايضا
كذلك لا يلزم ان يكون الزائلات مجتمعة بالفعل فلم يلزم الامور غير متناهية لا تقفية
غير محال ولم يقم على البطلان برهان واستدلال فالتالي اعني الامور الغير المتناهية
بالفعل غير لازم واللازم وجود الامور بمعنى لا تقف عند حد لازم وغير محال واجاب
عن هذا الايراد الصدر الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بما حاصله ان المقصود

في حواشيه

ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية يعني انا لقادر في كل ان
ان ندرك اي ادراك قصدنا ادراكه واذ الادراك عبارة عن عدم حق وهو لا
يمكن الا بوجود الصورة لا بد ان يتحقق فيها الزايلات باسرها قبل ذلك
الان الذي قصدنا فيه الادراك ليصح زوال كل واحد منها على وجه البدلية في
ذلك الان ونرد بان ذلك لا يقتضي اجتماع الزايلات فيها قبل ان الادراك بل
امكان الى واحد يكفي لانه يصلح ان يكون ذلك الامر زايلا بزوالات غير متناهية
بدلا في ان بعد ذلك الزمان وبهذا ظاهر قيل لو تصدى بذلك الجواب ودفع المنع
الاول لكان احسن تقريره ان المنع الاول انما كان منشؤه في قوتنا ادراكات
امور غير متناهية لان النفس تقف عن الادراكات بعد خراب البدن فيمكن منع
دفعه ان يقال سلمنا ان ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن تقف لكن لا
مانع لنا ان نقول ان في كل ان يمكن ادراك اي ادراك اردنا من الادراكات
الغير المتناهية وذلك يستدعي تحقق الامور الغير المتناهية قبل ذلك الان والجواب
ان هذا الجواب عن المنع الاول انما ورد بما رد عن المنع الثاني بانه لو تحقق
ازواجا صالح لان يرد الى زوالات غير متناهية كفاية فان الزوال الممكن
لو فرضنا هادلوا دفع المنع الاول بتغيير آخر وهو لان في ان واحد امكان لكل ادراك

حاصله

حاصل للنفس لكان امكان جميع الادراكات حاصلا لها فلو كان الادراك زوال الادراكات
كلها واقعة الى لا استلزم المحال اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لكن المحال لم يلزم من فرض
وقوع الادراكات لان الممكن لا يستلزم المحال بل انما لزم من كون الادراك زوالا
فيكون الادراك زوال المحال وزيح بان صحة الامكان لا يستلزم امكان الصحة كما ان قيام
زيد وقعوده في كل آن ممكن فامكانهما معا ولا يمكن معيتهما لاستلزامها اجتماع النقيضين
وكذا الحال في اجزاء الجسم المتصل ممكن ولا يمكن معيتها والا لزم ما يلزم على النظام
القائل بثبوت الاجزاء الغير متناهية بالفعل وقد يقال ان الاستعداد التام لكل ادراك
حاصل للنفس في كل آن وهو لا يمكن الا بان يكون الصفات المذكورة على سبيل الاجتماع
ودفع بانه ان اريد بالاستعداد التام انه لا يكون له حالة منتظرة سوى زوال الصفة فهو في
المنع كيف والتخلي والنظريات يتوقف على امور اخر سوى زوال كالنظر والفكر
سؤال المبادي اولا الله الا ان يستعان بان حصول القوة القدسية لكل واحد
ممكن وان اريد غير ذلك فبالكل لا يجدي وليس لاحد ان يقول في دفع منع المجمع
الاني على تقدير كون الادراك زوالا لا وجنس عدمه الطاري ولا يتصور تقدم الجنس على الجنس
الا بان يتقدم جميع الامور على كل ادراك والا لم يتقدم الجنس على الجنس لانه ان اريد
تقدم الجنس على الجنس تقدم كل فرد من الامور والصفات على كل فرد من الادراك —

اي الوجود فمسلم لكن لا ينفعكم لانه لم يلزم تقدم جميع الامور واجتماعها في الخف حتى
يلزم المحال وان اريد به تقدم مجموع افراد الاول على مجموع افراد الثاني فغير مسلم
بجواز ان يكونوا في سلسلة الحوادث بالتقدم ان في الدرجات للسلسلتين سلسلتا
الاشواق وسلسلة الحركات للافلاك في كل شوق جزئي يتقدم على دورة جزئية
ولا يلزم تقدم جميع الاشواق على جميع الدورات وكذا في سلسلة المعلولات ثم الالزم
التسلسل المستحيل ويمكن ان يقرر البرهان من الراس بحيث يندفع عنه هذه الشبهة
ولقائل ان الادراك يزيل الجهل البسيط فالادراك اما زوال ... او ملزوم له فاذا
كان في قوتنا ادراك امور غير متناهية ففينا جهل ... لزم ان يكون فينا
صفات غير متناهية عدد جهل كل معلوم فقد لزم الصفات الغير المتناهية وتم المطلوب
ودبر وعلم اما لا نسلم ان الجهل صفة او مستلزم للصفة بل الجهل كما يكون لوجود الصفة كذلك
يكون بعدمها السابق فالجهل اعم من وجود الصفة فلا يلزم وجود الصفات الغير المتناهية وعلى
تسليم وان ادعى احد ان الاستعداد القريب لكل علم حاصل للنفس فان لا يكفي
العدم السابق فللمنع فيه مجال واسع كما لا يخفى واقصى ما يمكن ان يقال ان بين
الجهل يقابل البسيط وارتفاعهما عن الجمادات يدل على عدم كونهما متقابلين بالايجاب
والسلب وعدم ارتفاعهما عن موضوع قابل ومحل صالح ينفي التضاد لان المتضادين

كالسواد

كالسواد والبياض يرتفعان عن موضوع قابل كالجسم الذي ليس بابيض ولا اسود وعدم
توقف تحقق احدهما على الآخر بطل التضايف فلم يبق الا التقابل والملكة فاذا فرض كون
العلم زوالا وعدما فبالضرورة يكون الجهل ملكة ووجوديا فاذا لم يكن الادراكات اي العلم
لا متناهية بالفعل فلا بد ان يكون الجهل بازاء علوم غير متناهية غير حاصلة لنا متحققا
فينا وكل جهل وجودي على ما سمعت فيلزم وجود الصفات الغير المتناهية على تقدير
كون العلم زوالا ووجود الغير المتناهي محال فكون العلم زوالا محال فثبت كونه حصولا
وبابطال الدليل بما عرضه الامام الرازي على تقدير الازالة ولكن فيه كلام يظهر عند التامل
فتامل قال المحشي قوله كالاشكال والاعداد مثال للصفات اعلم
اعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية
انها غير واقفة عند حد اي كل ما يدخل في الوجود فهو متناه لكن
غير الزيادة فمن يدخل في الوجود الا متناه لكن بحيث يصح الزيادة عليه
من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
فعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا
ت قال في الحاشية المقصود دفع ما يتراءى اي يظن وروده من ان الاعداد
التقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك اي بالفعل

كما لا يخفى لان العلم على حسب المعلوم وتوضيحه ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها

ايضا غير متناهية كذلك سواء كان الادراك عبارة عن زوال امر او حصوله ضرورة ان العلم

على وفق المعلوم فلا محيص عن لزوم الصفات الغير المتناهية على هذا التقدير وان لم يكن العلم

عبارة عن الزوال فالاستحالة ليست ناشية عن كون الادراك زوالا وتحكم ببطلان نقيضه على

ثبوت الحادث اعني كونه حصولا فانه كما يبطل نقيض المدعي اي الزوال يبطل المدعي اعني

الحصول ايضا بل انما نشأت الاستحالة من كون الاعداد غير متناهية بالفعل والتقرير الصواب ان يقال يلزم

من كون المعلومات موجودة مع كون العلم موجودة لك كيف ولابد فيها العلم من الالتفات

وقد علمنا كما سابقا ان النفس لا تتوجه الى شيئين في ان واحد والا ... ثبت جميع العلوم

حاصلة لها بالفعل لزم ان تستحضر النفس الامور الغير المتناهية ... زمان متناه لان

النفس اما حادثة على ما ذهب اليه المشائين فزمان وجوده متناه فكيف يمكن

لها استحضار الامور الغير المتناهية في الزمان المتناهي الذي له مبدأ اعني زمان الحدوث

ومنتهى اعني وقت مفارقته للبدن واما قديمة على ما هو راي اهل الاشراق لكن مرتبة

العقل الهيولاني ثابتة عندهم فزمان تحصيل العلوم ايضا متناه فلزم المحذور على هذا التقدير

ايضا اذ لا بد من زمان العلوم حد ان احدهما اوان العقل الهيولاني والثاني زمان المفارقة

عن البدن ومن قال انه يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني غير ثابتة عند القائلين

بالقدم

الثاني اي وجود الامور الغير المتناهية بالفعل ... بطلان النقيض الذي هو النقيض الحقيقي اعني كون الادراك زوالا ...

لتقديره فقد ارتكب شططا كيف وذلك انكار للبديهة وبما قلنا ظهر مراد المحشي بقوله في اي شئ منه

اما على التقدير الاول فظاهر اي على التقدير كون الاعداد والادراكات العقلية فظاهر كون الادراكات

العقلية اذ لا يخرج جميع الاعداد من ظلمة العدم الى ساحة الوجود فكيف يتعلق بها العلوم

بجميعها لان المعدوم المحض لا يعلم ولا يخبر عنه واما على التقدير الثاني اي التقدير كونها غير

متناهية بالفعل فعلى التقدير حدوث النفس الناطقة ظاهر لان زمان وجود النفس متناه

فلو حصل له ادراكات غير متناهية بالفعل في ذلك الزمان لزم انحصار ما لا يتناهى

بين الحاصرين واما على التقدير قدمها اي النفس فلعدم ظهوره لانه يمكن ان يتوهم في بادي

الرأي على تقدير الق[illegible] [ادرا]كات غير متناهية بالفعل لانه لا يلزم على تقدير

التقدير الصوكون الادراكات غير متناهية بالفعل لا يتصور لما تقرر في موضعه من ان

العقل الهيولاني يثبتي بشهادة المشاهدة فاذا ثبت العقل الهيولاني الذي فيه النفس

خالية عن جميع العلوم ثبت مبدأ لزمان هذه الادراكات فلو كانت ادراكاتها

غير متناهية يرجع الكلام انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين فتهقرى ثم لما دفع المحشي

[ذ]لك التوهم [illegible] ثم العدد من آن العدد غير متناه بمعنى لا يقف فقال

التحقيق [illegible] اذ ان كانت من الامور الاعتبارية

لا منتزعات فعدم تناهيها اي الاعداد بالمعنى الاول ينفي نحوه

لا تقف ويستدل عنه وان كانت اي الاعداد من الامور العينية
الموجودة فحال مر تناهيها يكون بالمعنى الثاني اي يكون
الاعداد مترتبة مجتمعة موجودة بالفعل والحق هو الاول اي العدد غير
متناه بمعنى لا تقف واستدل عليه ان العدد اعتباري وكل اعتباري
لا يكون عدم تناهيه الا بمعنى لا تقف عند حد لان الامر الاعتباري يكون
وجوده باعتبار المعتبر وينقطع وجوده بانقطاع الاعتبار واورد على اعتبارية
العدد وليس احدهما ما اشار الله بقوله لان العدد من الامور
التي يتكرر نوعها هذا صغرى القياس واما كبرى فمطوية اي كل ما هو
يتكرر نوعه فهو اعتباري فالعدد اعتباري توضيح الصغرى ان الكلي المتكرر
النوع عبارة عن كلي يكون عارضا لنفسه ومحمولا على نفسه بالاشتقاق كما انه
محمول عليه بالمواطاة بان لا يكون فرد منه الا ويكون الكلي عارضا له كالوحدة
والوجود والامكان ونحوها فان الوجود مثلا محمول على نفسه بحملين احدهما بالمواطاة
كما يقال وجود زيد وجود والثاني بالاشتقاق كما [illegible] زيد موجود والعدد
كذلك اي المتكرر النوع لما قال نعم اي شبهة ان العشرة مثلا يصدق على نفسها
فيقال عشرة عشرة وعشرة عشرات فالعشرة مثلا كلي له افراد كعشرة رجال

وعشراتها

وعشريتها فاذا اخذت من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشريتها بهو اطلاقه على
انه عين حقيقته واذا اخذت من حيث عروض حصته لنفسه واضافته اليه يصدق
عليه بالاشتقاق كما ان الامكان مثلا يصدق على نفسه بصدقين احدهما الصدق
المواطاتي كما يقال الامكان امكان وثانيهما الصدق الاشتقاقي كقولك
الامكان ممكن يعني حصة الامكان عارض لنفسه كما ان حصته منه عارضة لزيد
وصار بهذا العروض زيد ذا امكان وممكنا والاضافة بمنزلة الصدق الاشتقاقي
ويرد عليه ان العشرة اذا اضيف الى العشرات ويقال عشرة عشرات يصير مائة
فلو عرض الع‌ـ افراد العشرات تكون كل عشرة مائة وليس الامر
كذلك والجواب ان عروض العشرة يتصور على وجهين احدهما ان يكون
العشرة عارضة لكل واحد واحد من اجزائه وهذا يبلغ مائة والنحو الثاني
ان يعرض لنفسها لا بان يعرض لكل من اجزائه بل بان يعرض المجموع
للمجموع وهذا النحو من العروض لا يوجب كون كل عشرة مائة والسر فيه
ان العشرة مركبة من عشر وحدات او آحاد على اختلاف بين المتكلمين
والحكماء فكل وحدة عارضة لنفسها معروضة لمجموع الوحدات المعروضة
معروضة لمجموع الوحدات العارضة ومجموع الوحدات هو العشرة فالعشرة

فهي لنفسها وعارضة

معارضة للعشرة هذا الكلام في بيان الصغرى واما الكبرى فبيانه انه اذا كان
شيء تتكرر النوع فموجود فرد منه يوجب افراد غير متناهية لانه اذا وجد فرد منه
كان تكرر هذا الفرد وذلك الفرد آخر وهكذا وما ذاته انه لا يكون موجودا عينيا
لاستلزامه التسلسل المستحيل اعني التسلسل في الخارجيات بل يكون اعتباريا
ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار وفيه نظر لان اللازم هنا انما هو التسلسل في
المحمولات على الموجود الواحد وما قام برهان على امتناعه وانما
قام على بطلان تسلسل الامور المجتمعة في الوجود اللهم الا ان يقال لا بد
في الحمل العرضي من قيام مبدأ المحمول بكل محمول فيلزم التسلسل في المبادي العارضة
وهي غير متحدة وجودا هذا ولو بني كون الاعداد اعتبارية على انها مركبة من الوحدات
والوحدات لا شك انها اعتبارية تتكرر النوع لاستراح من هذه التكلفات
والتعسفات ولانه مركب من الآحاد وليس ثان على كون
العدد من الامور الاعتبارية هذا صغرى الدليل وكبراه قوله والواحد من حيث
هو واحد الخ ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان هذه منكرة لكون العدد
مركبا في مواضع من تصانيفه استدرك بقوله لست اقول العدد
مركب من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عبارات الجمهور

يعني اياه

يعني اني انما انكرت تركب العدد مركباً من الوحدات لا مطلقاً ثم
اقام دليلاً على عدم تركبه من الوحدات كيف والعدد محمول
على المعدود بالمواطاة يقال الدراهم اربعة والدنانير خمسة
وانما صح هذا الحمل لان المشتقات متحدات مع موصوفاتها لان الابيض
مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض
قال الفاضل الكاشي العدد قسم من الاعراض وليس له ذات مغايرة
للمعدود مثلا الاربعة مرتبة من العدد لها معدودات كالرجال والنساء والدراهم
وليست الاربعة ذاتا مغايرة ممتازة عن ذات اربعة رجال قال وكذا الكلام
في المقادير المتصلة ولذا اتى الشيخ اربع واما ذراع فالعلت العدد من مقولة
الكم والمعدود قد يكون من مقولة الجوهر وقد يكون من غيرها من المقولات
فكيف يصح الحمل اذ الاتحاد بين المقولات المتباينة من المستحيلات قلت
التباين بين المقولات لا يأبى عن صدق احدهما بالعرض على ما يصدق
عليه الاخر بالذات والتحقيق في هذا المقام موضع اخر والوحدات محمولة
عليه اي على المعدود بالاشتقاق لا بالمواطاة فليس العدد مركباً من
الوحدات لان غير المحمول غير المحمول والواحد من حيث هو واحد

ليس موجوداً في الخارج لان المشتقات اعتبارية لا ... لها على النسبة

الغير المستقلة التي لا وجود لها في الخارج وفيه ان معنى المشتقات عند اهل التحقيق

بسيط اجمالي يوجد عند التفصيل بشيء ما ثبت له الوصف على شاكلة التقييد

التعبير ومتى يرجع موصوفه فكيف يتصور كون المشتقات اعتبارية وموصوفاتها

موجودات في الخارج الا ان يقال المشتق امر مبهم بالقياس الى ما تحته من

الامور المحصلة له متحدة بها في مرتبة متاخرة من مرتبة الانضمام المبهم من حيث

هو مبهم لا يكون موجوداً الا في ظرف الخلط والتعرية ومن هاهنا ظهر لك

وجه صحة حمل المشتقات بالمواطاة على موضوعاتها دون المبادي اذ المبادي

متحصلة في نفسها لا يتحد مع الموضوعات فانتفى فيها مناط الحمل اعني الاتحاد

بخلاف المشتقات فكذا العدد المركب منه اي من الواحد اذ اعتبارية

الجزء توجب اعتبارية الكل ولا يخفى عليك ان قوله لست اقول من الوحدات

لا مدخل له في الدليل على كون العدد اعتبارياً اذ تركبه من الوحدات

الغير لا يستوجب كونه من الامور العينية بل يوجب اعتباريته وذلك لان

الوحدات الغير اعتبارية بل هذا الكلام اورده تحقيقاً للمقام وتنبيهاً لما هو الحق

عنده في هذا المرام بذكره لما كان لمتوهم ان يتوهم ان كلام الشيخ في الشفاء يدل

عن ان

على ان للمعدوم وجودا عينيا خارجيا وهو مناف لما حققت قال لدفع هذا التوهم

والكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفاء ليس
على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء
ووجود في النفس يعني ان هذا الكلام وان دل بحسب الظاهر على ان العدد
وجودان احدهما وجود في الخارج وهو الذي عبر عنه الشيخ بان له وجودا في الاشياء
بقرينة مقابلة اعني قوله ووجود في النفس وثانيهما وجود في الذهن وهو المراد بقوله
له وجود في النفس لكن كلام الشيخ مصروف عن ظاهره والمراد بقوله له وجود
في الاشياء الوجود النفس الامري بمنشأ انتزاعها وهو المعدودات يعني ان الاشياء
متصفة بها في الواقع ونفس الامر وليس المراد منه الوجود اي ليس له مجردا عن المنشأ
ثم غرض الشيخ ان العدد ليس امرا اختراعيا محضا وذهنيا صرفا بحيث
لا يكون له حظ من الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه بل العدد
موجود في الخارج بوجود منشأه كما ان للفوقية وجودا خارجيا بوجود السماء

وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس
بشيء يعتد به يعني ان قول من انكر وجود العدد مطلقا في الخارج وقال ليس له
الا وجود ذهني كالزوجية للخمسة ليس بشيء لان العدد موجود في الخارج بوجود منشأه

الانتزاع البتة اما ان قال ان العدد لا وجود له [illegible] ابين

المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو قول

حق وكلا صدق لان هذا البعيد ما قلنا والحاصل ان العدد كسائر الانتزاعيات

النفس الامرية موجود في الذهن بنفسه وموجود في الاعيان بوجود منشأ انتزاعه

فمن نفى وجوده مطلقاً في الاعيان فقوله باطل كقول من اثبت وجوده مجرداً عن

المعدودات وتلك الامور اي اعلام تلك الامور وح

ترتيبها من جهة الاعلام المتاخرة انما قدر المصنف

اعني قوله اعلام لئلا يلغو المقدمات التي اوردها المص لاثبات الترتيب اذ الترتيب

الترتيب الذي في الاعداد اذا كانت اجزائه عدداً يكفي في كون تلك الامور

مترتبة ويمكن ان يقال ان مقصود المص اثبات الترتيب بين الامور الموجودة

وجوداً وعدماً قوله لانه لما كان اه لا يخفى عليك ان

الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين

العلل والمعلولات التقدم الذاتي عندهم عبارة عن ان يكون المقدم بحيث

اولاً وجوده ثم يجب بوجوده وجود المتاخر والا لا تعين في الزمان وبالتقدم

والتاخر الوضعي بان يفرض مبدأ ويكون احدهما قريباً منه والآخر بعيداً عنه كما

في صفوف

في صفوف المسجد بالنسبة الى المحراب كما بين الاجسام والمقادير كذلك
تحصل باللازمية والملزومية اذ الملزوم من حيث هو ملزوم له التقدم بالمعية على
اللازم اذ مرتبة الملزوم مرتبة المعروض ومرتبة اللازم مرتبة العارض ومرتبة المعروض لا شك
انها متقدمة على العارض اي عارض كان فان قلت انه لا بد لجريان برهان التطبيق
من وجود المجموع وههنا المجموع غير موجود نعم كل جزء منها موجود قلت لا يخفى انكار وجود
المجموع بعد تسليم وجود الاجزاء وهذا النحو من الوجود كاف لجريان برهان التطبيق
ثم لا حاجة لنا في ابطال عدم تناهي هذه المجموعات الى اجراء برهان التطبيق لان المجموع
المركب من جميع الآحاد مجموع ليس فوقه مجموع ازيد منه والمجموع من جزئين مجموع ليس تحته مجموع
انقص منه فيلزم انحصار المجموعات الغير المتناهية بين حاصرين واما لم يثبت
الترتيب ههنا بالعلية والمعلولية بان الاقل في الوجود جزء من
الاكثر منه فوجود الاقل علة لوجود الاكثر ضرورة ان الجزء يكون
علة لوجود الكل لامتناع تحققه بدونه وعلى هذا العلة علة لعلة المعلول
واما لم يكن العلة علة ولا المعلول معلولا فعلى هذا الاقل علة لعلة الاكثر
فاذا انتفى الاقل انتفى الاكثر لوجهين علة لتنفي الاول ان العلل لا
يتركب من الاعداد التي تحته كما تقرر في موضعه

قال في الحاشية قوله ان العدد لا يتركب قال ارسطو في رقعة كتبها ارسطو
الى بعض تلامذته هذا استفاد من انموذج العلوم للمحقق الدواني لا تحسبن ان ستة
ثلثة ثلثة بل هي اي الستة ستة مرة واحدة من دون لحاظ الاعداد الواقعة تحته
فذلك عسى ان يكون بديهيا لانا نتصور الستة بتلائع الغفلة عن هذه الاعداد ولو كانت
الاعداد التحتانية اجزاء لم يمكن ذلك وفيه ان هذا انما يتم لو كان ذلك التصور بالكنه
وربما يمنع ذلك الا ترى انا كثيرا ما نتصور الماهيات المركبة بالوجه ونذهل عن اجزائها
ومقوماتها وذلك لا يدل على عدم تركبها ومن ثم كان تصورات الماهيات بالكنه
عسيرة جدا والصواب يبطل على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل واستلزام عدم
الاقل ~~واستلزام عدم صحة الاقل لعدم صحة انتزاع~~ الاكثر فيبطل اصل الدليل اللهم الا
ان يتشبث باستلزام صحة انتزاع الاكثر لصحة انتزاع الاقل واستلزام عدم
صحة الاقل لعدم صحة انتزاع الاكثر لان مدار نفس الامرية في الانتزاعيات
على وجود المنشا واستدلوا عليه اي على عدم تركب العدد من الاعداد التي
تحتها بان الستة مثلا ان تقومت وحصلت بثلثة ثلثة لزم اربعة واثنين
وخمسة وواحد لزم الترجيح بلا مرجح اذ نسبة الجميع الى الستة واحد والتعقل لا فرق
فيها وان تقوم بالكل بدلا او على سبيل الاجتماع والقدر المشترك بين تلك الاعداد

ليس الا الوحدات

ليس الا الوحدات — محل ما يتوهم من انه يجوز ان يكون المقوم الكل باعتبار العارض المشترك

فيلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه و

ولا يلزم ايضا هذه الاستحالة لو تركب من الوحدات اذ لا تخصيص عند دخول الوحدات

على تقدير تركبه من الاعداد الغير المحصورة ودخول الوحدات على كل تقدير موجبة

للوحدات واعترض على هذا الدليل المحقق في رسالته المعقودة في تحقيق

ماهية العدد بان نسبة الذات وان اقتضت نسبة الضرورة والوجوب ولا تتخلل الجعل

بينهما ولا يحتاج الى مرجح وفرع عليه تحقيق مسئلة اخرى من الالهيات وابطل

به قول الاشاعرة القائلين بان الوجود كل شيء عينه وخلاصته ما ذكره ان

الوجود بمعنى ما به الموجودية لا يمكن ان يكون عين الممكن اذ لو كان عينه

لكان محمولا عليه حملا ذاتيا وحمل الذاتي عليه ممتنع لذاته فيلزم ان يكون الجاعل ثابتة

واجبة لذاتها ولا يكون موجودا من تلقاء الجاعل لما عرفت من امتناع

تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وبعض الافاضل قد تصدى لدفع هذا الاعتراض

قائلا بانه لا شك ان الوحدات مع الهيئة تكفي في تحصيل حقيقة الاعداد ولا يحتاج

الى تحصيل ماهيات الاعداد التي تحتها وان نسبة الذاتي الى الذات غير نسبة

العرض اليه فلو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته فدخول بعض المراتب التحتانية

٩ اي ليس ان التركيب الا ان [illegible] ٥
[illegible]

٢ ان الجزء في تقوم حقيقته ٤

بدل النسخة

دون بعض يوجب الترجيح من غير مرجح ودخول الكل مما يقتضي تكرر الذاتي وهذا
يستلزم الاستغناء وكون الماهية الواحدة متعددة بازاء تعدد فيه شيء فان لا مانع ان يمنع
كون الوحدات مع الهيئة كافية في تحصيل حقيقة العدد ويقول نعم تحصيل منها مفهوم
مساوله كحصول الانسان من الجسم النامي والناطق وكذا لزوم الترجيح بلا مرجح مستبعدا
بانه يجوز ان يكون لبعض الوحدات التأليفية خصوصية في نفس الامر دون سائر
الوحدات الباقية وان لم تكن معلومة لنا اذ كثيرا ما اشتبه علينا الفصول بالخواص
والجنس بالعرض العام ولا يخفى ان هذا البيان اي الدليل الذي اقمنا على عدم تركيب
العدد من الاعداد التحتانية بديهيات لا يجري في الثلثة اذ اجزاؤه منحصرة في الاثنين
والواحد لا ثاني له فلا يرجحه اي يجري بيانه في الثلثة فرض مقدمة وجدانية
وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم يعني ان وجدانيا حاكم بان الاعداد كلها
سواسية في كيفية التركيب ولما كان سائر الاعداد مركبا من الوحدات تكون
الثلثة ايضا كذلك وانت تعلم ان هذا البيان غير جار في الاثنين ايضا ويمكن
ايضا ان يستدل على عدم تركب الثلثة من واحد واثنين والثلثة حقيقة محصلة
وله لوازم محققة لكونه زوجا او فردا الى غير ذلك فالاثنان مركب من الوحدتين
بتة اذ هو اول الاعداد لا عدد تحته والثلثة الان مركبة من الاعداد التي تحته تكون

الى

بيان التحتانية

بيان التحتانية

بيان ان الاثنين

ركبا من العدد [illegible] من الاثنان ومن الوحدة فيكون جزء منه عددا ومن مقولة الكم
وجزء آخر اعني الوحدة في مقولة الكيف ح لا يكون لها اي للثلثة حقيقة
محصلة لان الحقيقة المحصلة تقتضي التوحد ولا يمكن التوحد من المقولات المتباينة
ويكون مثل المركب من المقولتين وانما قال مثل المركب لان الوحدة عندهم غير
داخل تحت مقولة ولا اي مقولة على ما نص عليه الشيخ وغيره من المحققين واذا
بطل كون الثلثة مركبا من الاثنين والوحدة فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا
من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم
اي التركيب فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي
تحته انتهى قال بعض المحققين وهو مولانا جلال الدين الدواني قال في
الحواشي القديمة على شرح التجريد وفي شرح العقايد العضدية هذا الحكم
اي حكم ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته مع القول
باشتمال العدد على الجزء الصوري كما هو مذهب البعض وانما ذهبوا
اليه لانه لو كان عبارة عن الوحدات لصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق
على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها والوحدة ح كلي والعدد اعني
الوحدات على هذا التقدير افراد كثيرة منها ولا شك ان الوحدة لا يصدق

العضدية

على العدد لان الوحدة اما من مقولة الكيف او ليست من شيء من المقولات والعدد
من مقولة الكم فكيف يصدق الوحدة على العدد واما على تقدير اشتمال العدد على الجزء
الصوري فلكون الوحدة جنساً لها لان العدد هو الوحدات منضما معها امر آخر
وذلك ان نقول لا باس بصدق الوحدة على العدد لصدق كثير واللازم ليس الا ذلك
ظاهر لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنه
ما هو راي المحققين فلا يصح هذا الحكم اذ العدد ح محض الوحدات
بلا انضمام امر اي الهيئة اليه فدخول الوحدات في العدد
بعينه دخول الاعداد فيه فكيف يتاتى انكار دخول الاعداد
التحتانية مع الاعتراف بدخول الوحدات اقول وبالله التوفيق
العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري
هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية لا الوحدات المحضة واستدل عليه بقوله
ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب
وله لوازم مغايرة للوازم الوحدات وكل حقيقة مركبة لا بد له من عروض الوحدة والهيئة
والوحدات بدون تلك الحيثية اي الهيئة ليست كذلك

جنساً لها

اي ليست حقيقة مركبة وهيئة وحدانية وانما هي كثرة متفرقة وههنا شك وهو ان حقيقة العدد
عندكم الوحدات لكن لا مطلقا بل من حيث عروض الهيئة فذاتياته ليس الا الوحدات
صارت اولا تحقق العدد وتحققها بل اذا عرض له الهيئة يكون عددا من دون ان
يزيد جزء آخر فكان الهيئة الخارجة عن حقيقة جعل حقيقة العدد عددا وهل هي الا المجعولية
الذاتية كما يقال الحيوان الناطق لم يكن انسانا ثم صيره شيء آخر انسانا
والجواب عنه انا لا نقول ان الحقيقة العددية قبل عروض الهيئة لم يكن عددا ثم صيره
الهيئة عددا حتى يلزم ما قلتم بل نقول الوحدات لم يكن حقيقة متفردة قبل عروض
الهيئة وتحصلت حقيقة اتحادية صارت عددا وهذا كما يقال الحيوان الناطق
لم يكن حقيقة محصلة فاذا اتحدا واختلطا صار انسانا وهذا ليس من المجعولية
الذاتية [illegible] ذاتيات للعدد حتى يلزم تحقق
العدد عند تحققها بل ذاتياته الوحدات المعروضة للهيئة كما ان الخشبات
السريرية بدون عروض الهيئة ليست مقومات للسرير حيث لا يحقق السرير
بتحققها بل مقوماته ليست الا الخشبات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر اندفاع ما قيل اذا
كانت الوحدات جميع اجزاء للعدد والهيئة لا يبقى منتظرة الحصول لعد حصول
اجزائها فيجب ان يحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تحقق ما لم يعرض

فاذا عرض لها الهيئة

لها الهيئة ووجه لاندفاع ظاهر ويمكن ان يقال عدم لزوم التحقق الوحدات
قبل بتصور تحقق الوحدات بدون الهيئة لكن لا يلزم في دخول الوحدات دخول
لازمه ثم في خروج الهيئة وعروضها كلام من وجوه الاول ان الوحدات البحتة اما
تثبت في مقولة اصلا او في مقولة الكيف على اختلاف القولين واذا كان
حقيقة العدد الوحدات من غير دخول شيء آخر فكيف يكون العدد في مقولة الكم
وعروض الهيئة لا يجعل غير الكم كما اذ هو امر اعتباري والا فالاعتباري ليس في شانه ان
ذلك كيف وفي الفطريات ان الانسان مثلا البصير مع اعتبار امر واقعي باطلاقه
ومع اعتبار امر آخر غير ناطق والثاني [illegible] لا يكون حقيقة العدد الاجزاء
المادية فقد تم حده بالوحدات [illegible] جنس عال للعدد على ما اطبق عليه كلامهم
وكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل فكلتا [illegible] حقيقيان بل حقيقيان لو فقد اشتهر
فيما بينهم ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة فان كان المأخوذ في الوحدات
الجنس يلزم ان يتم الحد بالجنس وحده بدون الفصل وان كان المأخوذ الفصل
يلزم مع لزوم اخذ الفصل من المادة وهو خلف عندهم تمامية الحد في الفصل وحده
ولا يتصور ان يكون الوحدات مأخوذا الا ما والا لم يبق الجنس جنسا والا الفصل فصلا
واذا بطل هذا وجب القول بجزئية الجزء الصوري اي حتى يؤخذ منه الفصل وفي الوحدات

الكمي

الجنس ولا يخفى على المتأمل ان القول بدخول الهيئة ايضا لا يدفع هذا الاشكال لان
الوحدات مع هيئاتها ليست في مقولة الكم لا يصلح ان يكون ماخذاً لجنس العدد وكذا اعتبر معه
الهيئة الصورية او لم يعتبر الثالث انه يلزم على هذا تركب الكم ~~لا يصلح ان يكون~~
في الكيف لان الوحدة كيف وانت خبير بان هذا الاعضال متوجه على تقادير
دخول الهيئة في العدد ايضا اذ لا شك ان الهيئة في مقولة الكيف والوحدة اما في
مقولة الكيف او خارجة عن المقولات ولو قوم حقيقة مندرجة تحت الكم فما هي مندرجة
تحت الكيف او منه وما هو ليست مندرجة تحت مقولة محال الرابع ان كون
العدد حقيقية محصلة لا يتحقق لان التعدد والتكثر في خواص الكم عنده فالمتألف
من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الوحدات وتكثرها لا يكون الا بعد عروض العدد
فعروض العدد متوقف على تحصيل حقيقة اجزائه وتحصل حقيقة اجزائه موقوف على
عروض العدد فيلزم الدور الخامس ان الهيئة الاجتماعية ليست بسيطة لان محلها وهي
الوحدات متعددة وتعدد المحل يوجب تعدد الحال بل هي مركبة وكل مركب محتاج
الى هيئة صورية فيلزم التسلسل ودخولها اي الوحدات في الحد بدون
تلك الحيثية لا يستلزم دخولها بتلك الحيثية كما تشهد به
الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وهي اي حين الاستلزام

يلزم دخول الوحدة في العدد مرة على الانفراد ومرة
في ضمن المجموع وهو باطل لاستلزام تقدم الوحدة على العدد بمرتبة
وبمرتبتين والفرق يقتضي للتقوم دخولها مرة واحدة فيلزم الاستغناء ويلزم
استدلال آخر على عدم الاستلزام المذكور تركب العدد كالثلثة مثلا
من الاجزاء الغير المتناهية لان الثلثة مركبة من ثلث وحدات
متكررة فههنا ثلث مجموعات كل فرد وحدتين وحدتين من جهة زيادة مرتبة
آخر دخول الوحدات يستلزم دخول المجموعات فيلزم دخولها فيه ثم يحصل
من هذه المجموعات الثلث لان كل مجموع بمنزلة الواحد بالنسبة الى هذه المجموعات
فيلزم دخول المجموعات الثلث مجموعات ثلث وهلم جرا الى ما لانهاية له مع انا
نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين
ولو كان دخول الوحدات وحدها مستلزما لدخول المجموع لم نتصور ذلك
كما لا نتصور العدد مع الغفلة عن الوحدات ثم الحق الحق قول بعض المحققين
اولا بان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري ليس نفس الوحدات
حتى يستلزم دخول الوحدات فيه دخول الاعداد فيه بل العدد على هذا التقدير
هو الوحدات الموصوفة بالهيئة وفرق بين الوحدات المحضة والوحدات

ومجموعات ثلث يلزم

٢ استدلال ثالث ٣

المعروضة

للهيئة ثم ترقى وقال بل نقول على تقدير كون الاعداد محض الوحدات
بلا اعتبار عروض الهيئة لها لا يلزم من تركبه من الوحدات تركيبه من
الاعداد اذ العدد هو الوحدات مع الكثرة من حيث هي كثرة من دون اعتبار
الهيئة فيه عروضا او دخولا ودخول الوحدات في العدد غير مستلزم لدخول الاعداد
فيه وذلك لان دخول الوحدات في الستة مثلا يرجع الى
دخول كل وحدة وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق
كيف لا والدخول حكم مشخص يستحيل ان يضاف الى الكثرة من حيث هو كثرة
والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بلا و
الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد قال في الحاشية لا يخفى
على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث هي كثرة الا ترى
ان دخول الرجل الكثير في الدار [illegible] دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول
هو قائم به انتهى وفيه انه لا يظهر من كلام المحقق انه ادعى دخول الاعداد في العدد
دخولا واحدا بل يظهر من التعمق في عبارته انه قال ان العدد اذا لم يشتمل على
الجزء الصوري فحاله كحال الوحدات في الدخول وان تشبثت بان العدد
حقيقة واحدة فدخوله يكون دخولا واحدا يقال لك ان هذا قول بعروض الهيئة للعدد

وبما حققنا ظهر لك ايها الطالب للتحقيق والمربع على التدقيق
ان ما قال هذا المحقق في شرح العقايد العضدية في بيان
ان الامور الغير المتناهية ملتقا مترتبة بان مجموع
الامور الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع
بلا واحد وهذا المجموع متوقف اذا اسقط عنه واحد
اخر وهكذا الى غير النهاية سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري
او غير مشتمل عليه وسواء كان جزئية العروض معتبرة فيه ام لا وذلك لان
التوقف انما كان مبنيا على دخول العدد الناقص في الزايد او على جزئية الاقل في
المحدودات في الاكثر منها وقد علم بطلان ذلك فبطل التوقف قال في الحاشية
وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزءا منه الا بواسطة جزئية
العدد العارض للمجموع الثاني في العدد العارض للمجموع الاول لما تقرر ان الجزئية والكلية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزءا للعدد لان حقيقة وحدات
اعتبر فيها الهيئة الصورية اما بعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين
وليس حقيقته محض الوحدات انتهى لا يخفى ان القول بان الجزئية والكلية من
الاعراض الاولية للكم وان صدر عن المحققين وشاع فيما بين اتباع المشائين

لكن ذلك

لكن ذلك قول بافواههم كيف والعدد امر اعتباري انتزاعي على ما علمت
غير مرة والامر الاعتباري لا يصلح ان يكون منشأ لتعدد الحقائق النفس الامرية
وتكثرها والحاصل ان العدد العارض للمعدودات عرض متأخر عن رتبة ذواتها فلو كان
منشأ التكثر في الاشياء هو عروض العدد لزم ان يكون الماهيات والحقائق
في حد ذواتها متحدة والمقولات المتباينة واحدة بل التحقيق ان الحقائق
المتكثرة كثيرة بنفسها ثم صارت منشأ لصحة انتزاع كثرة الوحدات
ومنها العدد الكثير بنفسه وبما سمعت ان تعلم ان اتمام كلام المحقق غير موقوف على
ان الكلية والجزئية بالذات للعدد وللمعروض بالعرض بل الكلام تام سواء تم
ذلك او لم يتم لان الوحدات موجودة البتة سواء عرض لها الهيئة ام لا وهذا
المجموع داخل في العدد الغير المتناهي وكذا سواء انضمامها في معروضه وكذا الوحدات
الاقل منها بواحد في الاكثر المشتمل على الواحد الساقط برهان التطبيق في
تلك الوحدات نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم
للمجموع الثاني للمجموع الثالث وهكذا الى غير النهاية لكان
صحيحا لانه اذا تحقق كل واحد مجموع احاد العشرة
مثلا تحقق كل واحد واحد من مجموع الخمسة واذا

٩ وذلك المجموع الثاني

تحقق كل واحد واحد منها اى الممة تحقق مجموعها بالضرورة

لا يقال هذا انما يتم لو كانت المجموعات امورا عينية واما اذا كانت

اعتبارية فلا نسلم ان لا يتم للان وجوده موقوف على اعتبار المعتبر وربما توقف اعتبار

فلا يلزم الترتيب في الامور الغير المتناهية الوجه الثاني لعدم اثبات

الترتيب بطريق العلية والمعلولية ان علة عدم المعلول ليست

عدم العلة المعينة قال في الحاشية والا يلزم عند انعدام العلل مثلا توارد

العلل المستقلة على معلول واحد انتهى واما عدم العلة المعينة فهو

مستلزم لعدم المعلول البتة لانه اذا عدم العلة الفاعلية مثلا يعدم

العلة التامة واذا عدم العلة التامة يعدم المعلول فاذا عدم العلة الفاعلية

يعدم المعلول فالاستلزام بين عدم العلة المعينة وبين عدم المعلول محال ذلك

لكن العلية غير مسلم قال بل هو عدم العلة التامة فتبنى

لعينه الفاء للتعليل لا مترتب وجودا او عدما الا

على شيء لعينه لغير ما يكون علة تامة لوجود الشيء يكون عدمه علة

تامة لعدمه واما عدم احد الاجزاء لعينه او لا بعينه

فعلى خلاف متصورات الجماهير حيث زعموا ان عدم علة تامة

بعلة

٩ واما وهو المحصور الذي هو الذي يمكن التعيين

عدم المعلول التسلسل المتوقف ذلك

[illegible]

علة لعدم المعلول بل هو من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه
عطف تفسير له لا من الداخلات فيه اذ الكلام الآن كما قلنا فعدم
الشرط وان استلزم المشروط عند عدمه لكنه ليس مما يتوقف عليه عدم
المشروط لانه اذا كان عدم اجزاء العلة مما لا يتوقف عليه المعلول فما ظنك
بالشرط الذي هو غير داخل في قوام العلة بل هو مقارن غير لازم لجواز ان يعدم
المعلول وان وجد الشرط وفي بعض النسخ مقارن ولكل وجه هو مما يتها لعدم
العلة التامة التي هو العلة للعدم وكذلك اى مثل
عدم الشرط وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم المعلول
وان انتفى المعلول عند وجوده لانه لو كان موقوفا عليه لعدم المعلول لزم ان
لا يعدم المعلول عند انتفائه وليس كذلك بل ربما ينتفي المعلول
مع انتفاء المانع كما يعدم ايضا عند وجود الشرط وذلك لعدم تحقق
العلة التامة التي كانت علة لوجود المعلول اقول معترضا على
قول بعض الافاضل حيث زعم ان العلة بالذات لعدم المعلول عدم العلة
التامة هو عدم واحد لا بعينه العلة التامة الموقوف عليها
المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها لا بمعنى الكل

منها المعروض للهيئة الوحدانية المغايرة لها اي للاحاد لان وجود المعلول لا يتوقف

بعد تحقق احاد العلل الناقصة اجمع على شيئ وذلك بانها هي واجتماعها اقام عليه دليلا

بقوله والا اي وان لم يكن الامر كما قلت بل يكون العلة التامة هو المجموع

بمعنى المركب منها لزم ان يكون العلة جزء النفسها وجه الملازمة

ظاهرة لانها اي العلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه فلو كانت

هي اي العلة التامة الشامل جملة ما يتوقف عليه لكونها مغايرة

للاحاد لزم ان يكون هي جزء اللتك للجملة التي هي نفسها

لان هذا المجموع ايضا موقوف عليه فيجب دخوله في نفسه ولاحد ان يقول العلة

التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا فيخرج عنه العلة التامة لان التوقف

عليها توقف تام ويمكن على بناء المطلب اقامته دليل آخر بان المجموع ليس مغايرا

للاحاد والالكان الهيئة مما يتوقف عليه المعلول فيكون داخلا في المجموع الكل

فيحتاج الى هيئة وهكذا فلزم عدم تناهي اجزاء العلة التامة ثم لا يلزم ذلك

على التقدير ان يكون العلة التامة بمعنى الاحاد لا بمعنى المجموع قال بعضهم

المعلول متوقف على العلة التامة توقفات كثيرة

ولصدق عليه العلة يوصف الكثرة لان الحكم الواحد يتحليل

والا لزم المجموع

[illegible]

ان يتعلق

ان يتعلق بالكثير من حيث هو كثير اليه هاهنا كان كالتمهيد والتوطئة ولهذا بعد ما مهد شرع في تحرير

الاعتراض فقال فعدم العلة التامة ليس الا عدم ما في الآحاد

العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل

لما مر من استحالة تعلق الحكم الواحد بالكثير فلو كانت علة عدم المعلول

عدم العلة التامة دون عدم واحد منهما يلزم ان لا

يعدم المعلول الا عند عدمها والظاهر ان الامر ليس كذلك

اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة

وجه الملازمة بعد تمهيد المقدمة في نفي العلة التامة وما عرف من استحالة تعلق الحكم بالاشياء

ظاهر لا مجال فيه للايراد بانه اذا فرض عدم واحد في الكثرة المعينة فاما ان يصدق الكثرة موجودة

او يصدق الكثرة معدومة وعلى الثاني يبطل قولكم انه لا يعدم الكثير الا بعد ما ت جميع احادها وعلى

الاول يلزم اجتماع النقيضين لانه لا يصدق الا اذا فرض وجود ما عدم وجه الدفع

ان قولك الكثرة موجودة قضية محتملة لاجزاء القضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود

وهذا موجود وكذا قولك الكثرة معدومة فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد

المفروض العدم كاذبة وسائرها صادقة والبواقي اي باقيها صادقة وسوالبها كاذبة

وعندي ان هذا غير تام لان رجوع قولك المذكور الى التفصيل كما قررت لا يكفي

وسوالبها

بالرفع لان الكثرة التي كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعا بعد الفرض
والكثرة كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فبطل قول القائل انه لا يعدم الا بعدمات
جميعها هنا ما يظهر لي في اوان التحرير والله اعلم بحقيقة الحال واجاب علامة هذا العصر دام ظله العالي
عن هذا الايراد بوجه آخر تقريره ان عدم العلة ليس الا عدما متعلقا بها واذا كان
لها وجودها وجودات متعددة فعدمها يكون عدمات متعددة فعدم العلة التامة
اما عبارة عن جملة تلك العدمات او عبارة عن عدم جزء لا بعينه والاول يوجب
ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع العلل والثاني اما عبارة عن جملة تلك العدمات
او عبارة عن عدم جزء ما يبطل مطلوبكم وثبت مطلوبنا من ان عدم واحد لا بعينه علة
لعدم المعلول ثم قال لكن المحشي ترك الشق الثاني لانه هو المطلوب الغير المراد
للخصم ههنا الخلاصة ما افاده وعبر انه على هذا التقدير لغو التمهيد الذي مهد اولا ودفع
ذلك لانه لا يلزم في الشق الثاني يبطل مراد الخصم ههنا الخلاصة ما افاده وفيه انه اذ له
ان يقول ان العلة التامة وان انتفى بعدم جزء ما لا بعينه لكن علة عدم المعلول ليس
الا عدمها من حيث هو عدمها وان وجد معه عدم جزء ما لا بعينه مبادرا على ما قال من ان
شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه قال في الحاشية مجيبا عن استدلال
الخصم وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه ففي الوجود

فمسلما

مسلم فاما نفس العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب
التاثير في الوجود قوله فعلى ما لا علل دائمة الخ اعلم ان مقصود المصنف انه لو كان
العلم عبارة عن الازالة يلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات
الغير المتناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر الخ فيعرض اثبات الترتيب
بين الصفات التي هي المضاف اليه للاعدام لا في الاعدام لكن الحق ان مقصود
المصنف هو اثبات الترتيب بين الاعدام واجراء برهان التطبيق فيها فاعترض
عليه وقال لقائل ان يقول تلك العدمات امور انتزاعية
ينتزعها العقل من الاعداد المعدودة قلت اذا كان
العدمات امورا انتزاعية فما معنى لاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر اجاب
عنه بقوله ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام
صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم
من الاكثر واذا كان العدمات امورا انتزاعية فلا يكون تلك العدمات
امورا موجودة غير متناهية بالفعل حتى يبطل بالبراهين
الدالة على ابطال التسلسل من التطبيق والتضعيف والتنصيف الى غير ذلك
اذ شرط اجراء هذه البراهين وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على ما عرف في موضعه

فالقلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات
وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك اى اجراء برهان التطبيق
لان الحكماء اجروا برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية لان الاجزاء المقدارية
حيلة في الجسم المتصل الغير المتناهية وفي بعض النسخ الغير
المتناهية يجري فيها برهان التطبيق الا ان الغير المتناهية
صفة الاجزاء المقدارية وهذا على النسخة الاولى ظاهرة وعلى النسخة الثانية فقيل
ههنا الجسمية ولهذا قالوا الغير المتناهي المقدار لانه اى واحد منها متناه بالفعل واما
الاجزاء فان كانت غير متناهية لكنها غير متناهية بمعنى اللايقف وفي شرط جريان
برهان التطبيق وجودها تجري فيه البرهان بالفعل على ان الحكماء صرح على ان الجسم
له اجزاء مقدارية غير متناهية بالقوة ولو كان هذا البرهان جاريا فيه لما اتفقوا عليه
اللهم الا ان يقال نعم ما جرى مذهب عبد الكريم الشهرستاني ربما يتشبثون بذلك
واما الثاني فلما به الالفاظ عن الحكماء على ذلك مع ان اجراء برهان التطبيق
في الجسم الغير المتناهي ليس الا بسبب تطبيق الكل المنقوص عنه بعض اجزائه فرضا من
لحاظ اجزائه المقدارية على انه يخالف هذا التوجيه قوله مع انها اجزاء
وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع تدبر

الجسم

الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل
واذا انجر الكلام الى برهان التطبيق فلا بأس لو نذكر تقريره والقول لو ذهبت سلسلة
الاعداد المترتبة الى غير النهاية فرضنا مبدأها ونسميه ا ولتاليه ب ولتاليه ج وهكذا
الى ما لا نهاية له ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدؤها ب
ونطبق بين السلسلتين فان كان بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى
لزم مساواة الناقص مع الزائد وان لا يكون في السلسلة الكبرى مرتبة
من الصغرى بازائها لزم مساواة الزائد مع الناقص والا يكون في الكبرى
مرتبة ليست في الصغرى بازائها شيء لها وذلك النقصان انما يكون في جانب
عدم التناهي لاستواء المبدء وانتظام الوسط لهما فلا يكون الصغرى منقطعاً
ومتناهياً وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بمرتبة. قال في الحاشية المنوطة على قوله
غير موجودة في الخارج اي بوجود مغاير عن وجود الكل تفصيله ان الاجزاء التحليلية
للجسم المتصل الذي لا جزء فيه بالفعل فيها احتمالات لانها اما معدومة صرفة
لا حظ لها من الوجود واما موجودة بوجودات متعددة واما موجودة واحدة
وفيه احتمالان احدهما ان يكون موجودة بنفسها بوجود واحد وثانيهما ان
يكون موجودة بوجود المنشار والاول اي كونها معدومة محضة باطل لان

تلك الاجزاء مما لا تقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض المتصل
وتبرد بعضه في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك بارد ولو كانت
موهومات محضة لم يصح هذا الحكم لان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم
بل فرع لثبوت المثبت له لان ما لم يثبت الموضوع لم يتحقق ان يثبت له شيء
وهذا ظاهر وكذا الثاني اي كونها موجودة متعددة باطل لان الجسم تنقسم
الى ما لا نهاية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى بالادلة المقامة في موضعه
فلو كانت تلك الاجزاء فيه معدودة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل واذا
بطل الشقان فتعين الثالث وثبت انها اي تلك الاجزاء موجودة بوجود
بوجود الكل اي الجسم المتصل فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان
يكون فيه تكثر وتعدد بل فيه وحدة محضة ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه اجزاء
ويفرض فيه شيئا دون شيء فثبت الاحتمال الاول من الشق الثالث
ويرد عليه انه اذا كانت تلك الاجزاء موجودة بوجود واحد تحقق مناط الحمل
اعني الاتحاد في الوجود مع التغاير في المفهوم فيلزم ان يحمل بعض الاجزاء
على بعض آخر وعلى الكل ويصح ان يقال هذا الذراع ذراعان والجواب
عنه عسير وقد تصدى لجوابه المحشي في بعض تعليقاته وحاصل مقاله ان هذا القدر

ن

من الاتحاد ولا يكفي لصحة الحمل بل لا بد من ارتباط زائد كما في المشتقات وذلك
الارتباط الموجب للحمل مفقود في المبادي وفيما نحن فيه ونحن لا نقدر على ان نعرف
ذلك الارتباط بتعريف جامع مانع واذا ثبت الاحتمال الاول من الشق الثاني فسقط
ما توهم من الاحتمال الثاني فيه من انها اي تلك الاجزاء حقيقة متعددة موجودة بوجود
واحد كيف لا يسقط والوجود هاهنا هو نفس الحقيقة المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المعينة بالج
كما يقال الوجود الذهني والوجود الخارجي او بالاضافة كما يقال وجود زيد ووجود عمرو
واذا كان الامر كذلك فوحدة الوجود وتعدده ليس الا باعتبار المضافات اليه فكيف
يتصور مع تعدد الحقائق وحدة الوجود بل الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة
قال هاهنا مسار هذا الاستشهاد من البحث على عدم كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة
في التحصيل اسم كتاب له اما والخبر لا يصح ان يكون منهما وحدة بالاتصال حقيقة
فان الموضوع للمتصل هو جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل عطف على قوله
ما توهم اي كذا سقط ما قيل ان ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود
الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل الى الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء
عليه ووصف الجزئية متاخر عنه وانما سقط لما تحققت آنفا ان الكل والاجزاء موجود
واحد فاين التقدم مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء سواء كانت

تحليلية او تركيبية فلا وجه للتخصيص بالاجزاء التركيبية فاحسن الى اعمال الروية ولكن
على سلامة القريحة قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها
برهان التطبيق لان منشاء انتزاعها موجود في الخارج
واما تلك العلامات فمنشاء انتزاعها ليس كذلك
يعني ان الاجزاء المقدارية وان كانت بنفسها غير موجودة في الخارج لكن
ليست معدومة مطلقاً حتى يابى عن جريان البرهان بخلاف تلك العلامات
لانها غير موجودة اصلا لا بنفسها ولا بمنشاء انتزاعها لا يخفى عليك
ان هذا البيان اي استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل وعدمه لعدمه
يجري في اعداد المعان وذوات الافراد كما ان الاكثر
بالذات مستلزم للاقل بالذات اعني الاعداد التي عرضت
ان الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم كذلك الاكثر
بالعرض اي المعدودات مستلزم للاقل بالعرض وكما
ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر
بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم
الاكثر بالعرض فلا يرد ان الامر الزائل لا ينحصر في

العدد

العلم فيجوز ان يكون الادراك زوال امر آخر غير العدم

وجه السقوط ظاهر بخلافه اذا كان الامر الزائل غير العدم فلا شك انه معروض للعدم ضرورة ان كل كثرة تكون معروضة للعدم فلما ابطلنا كون الزائل عدما ابطل به كونه امرا آخر غير العدم

قوله فيتبين بطلانه الخ والظاهر ان العلم متصف بالمطابقة والازالة لا يتصف بهما

اي بالمطابقة وعدمها فانتظم قياس على هيئة الشكل الثاني فتامل قال في الحاشية توجيهه ان العلم على تقدير كونه بزوال امر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل او الحصول بل هو نفس الحاصل من حيث هو حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا ولا يخفى على المتأمل ان كون العلم نفس الزائل سخيف جدا والازم صدق الحاصل بعد انتفاء مبدئه اعني العلم الذي هو ذات الزائل بل لو كان العلم نفس الزائل فانما يكون علما من جهة الزوال فالمبدء للانكشاف والعلم حقيقة هو الزوال لا الزائل

قوله ولان كون العالم الخ والاستدلال عليه لا ينافي كونه من الامور الوجدانية فلا يرد

والا لا مطابقة

فكما ان الحاصل

ما اورد من انه لو كان كون الادراك تحصيلا من البديهيات لما تأتى منه الاستدلال اذ

البديهي لا يستدل عليه لانا لا نسلم ان البديهي يمتنع عليه الاستدلال اذ النظري

هو ما يتوقف على النظر اي لا ما يحصل بالنظر نعم لو كان بمعنى

النظري ما يتوقف لامتنع عليه الاستدلال وليس كذلك وليس في الحاشية التوقف على

النظر غير الحصول به لو اراد كان التوقف بمعنى المترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان

ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه ومتفرعا بدونه فافهم انتهى المراد

بقوله لا ما يحصل بالنظر ما يحصل مع النظر مصاحبا به بان يكون الباء للمصاحبة و

ليست للسببية حتى يتوهم ان السبب يكون علة للشيء والشيء مترتبا عليه فكيف يصح

ان الحصول غير التوقف ولو بمعنى الترتب قوله لما سبق الخ اي والا

لكان العلم بالحال هما عين العلم بالآخر وذلك لان

الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد اذ لو

كان له حصولان فان تخلل العدم بينهما لزم اعادة المعدوم وان لم يتخلل لزم

ان يكون العلم كذلك ووجه آخر لو كان الحاصل عند العلم

عين الحاصل عند العالم بل كذلك فيلزم تحصيل الحاصل

غير التحصيل الاول ولما اشتهر ان النفس في آن واحد

ای بصفة الانكشاف الحاصل عند العلم

يتوجه الى الشيئين تقريره انه لو كان الحاصل عند العلمين شيئا واحدا واعادة
المعدوم باطل والتفات النفس الى الشيئين في ان واحد محال يلزم ان يحصل عند العلم
بعمرو وذلك هو تحصيل الحاصل قال في الحاشية هذا البيان على تقدير ان يكون العلم
عين الحاصل الذي ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم هنا امر هو الحاصل لحصول العلم
بذلك هو هذا الحاصل بحصول آخر انتهى كما مر في كون العلم زائدا **قوله** فيلزم
ان يكون الخ فالقلت بجوز ان ذلك الامر العقلي مما لا يجري
فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين العالم والمعلوم
على ما هو مذهب جمهور المتكلمين يعني ان غاية ما ثبت من الدليل
الذي اورد لبطلان كون العلم ازالة وكونه بحصول امر زائد انه مطابق للمعلوم
او غير مطابق فلم تثبت لو كونه بحصول امر لا يستلزم المطابقة كيف ومن
القائلين ان العلم ليس بالازالة بل بالحصول زعم ان العلم لا يجري فيه المطابقة
واللامطابقة كما اشتهر من المتكلمين انهم قائلون ان العلم هو الاضافة الحاصلة بين
العلم والمعلوم ثم المراد من المتكلمين في هذا القول لعله هو الامام الرازي ومن
تابعه والا فالجمهور هم ليسوا قائلين بكونه اضافة بل يقولون انه صفة ذات اضافة
ينكشف به المعلوم على ما ظهر بالرجوع الى الكتب الكلامية واما تزييفه فسلم العلم

بانه حالة انجلائية ينكشف بها المعلوم بل لا يستقيم هذا النقل على مختار الامام ايضا لان العلم

عنده يتعلق بالتساوي على علم الواجب والممكن او علم الواجب ليس مجرد الاضافة بل

صفة موجبة على ما ينادي كلامه في اسفاره قلت العلم يتصف بالمطابقة

واللامطابقة كما يستشهد به الضرورة فلا بد ان يكون لكل معلوم

امر مطابق له حاصل له وان لم يلزم من الدليل كونه مطابقا او غير مطابق لكن

لا حاجة لنا فيه الى الاستدلال بل هو امر بديهي يحكم به العقل وانما اشتهر المحصل هذا الحديث

في البين ان الدليل لا ينطبق على المدعى الذي هو ان العلم حصول الصورة اي الصورة

الحاصلة الا بانضمام هذه المقدمة لان اللازم من الدليل ليس الا ان العلم حصول الشيء

ازالة وردا الا بل تحصلا او حصولا ولم يدر ان الحاصل اي صورة ام شيء آخر فاذا

انضم الى الدليل المذكور هذه المقدمة وقيل ان العلم حصول امر فذلك

مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة ولا يصلح لهما الا الصورة تم ما دل العلم هو حصول

الصورة توقف هذه المقدمة التي ادعى بديهيتها نظر فانه ان اريد المطابقة

للمعلوم بحسب الحقيقة فهو اول النزاع ولا نسلم ان العلم بحسب مطابقته بهذا المعنى

للمعلوم بل العلم صفة قائمة بالنفس ذات نسبة خاصة الى المعلوم بها ينكشف

المعلوم دون غيره وما ذاك بها لكل معلوم صفة وحالة كذلك في النفس وان اريد بها كونه

بحيث اذا

١٧٦

بحسب البصر فسنا ما الانكشاف المعلوم مسلم لكن لا يستلزم كونه صورة مطابقة
للمعلوم بحسب الحقيقة لم لا يجوز ان يكون بحالة المغايرة للمعلوم بالحقيقة هذا اي حفظ
هذا لكن للقائل ان يقول فحينئذ اي حين التسليم بما ادعيت بديهة من كون العلم مطابقا
للمعلوم بحسب البديهة لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات في ابطال كونه
العلم اضافة بل يكفيه ان يقال في ابطال الاول العلم ما يتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة ويدعي فيها الضرورة كما ادعيت وغير الصورة الحاصلة
لا يتصف بهما فالعلم ليس غير الصورة وفيه ان الكل وان كان مسلما لكن لا اعانة
على من لم يكتف لان تعيين طريق اثبات المدعي غير واجب لا سيما اذا كان
البسط والتكرير مفيدا للفوائد جمة وفرائد مهمة فتأمل قال في اي شيء اشارة
الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون هو الاضافة يتصف بهما
كما مر بيانه في حاشية اي شيء اعلم كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل
والامر الراسخ ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه امرا زائدا انتهى والخفي
ان الامر الراسخ في ذلك خلاف ما رامه وقد يقال في الجواب عن السؤال
المصدر بقوله فان قلت ان مذهب المتكلمين باطل ان العلم ليس نسبة بين
العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين

ونحن قد اريناك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من
وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واذا ثبت
الوجود الذهني بطل ما ذهب اليه المتكلمون فانهم له جاحدون وبهذا ثبت التعلق
ان التقريب غير تام فان لم يسلم ما قيل في الدليل لا يلزم الا ان للمعلوم
نحوا من الثبوت غير الثبوت الخارجي يصح التعلق سواء كان هذا النحو حاصلا
قائما بالذهن حالا فيه او لم يكن كذلك بل يتعلق من المعرفة واما ان العلم
هو الصورة الحالة في النفس فلم تثبت به بل على تقدير تسليم ان الصورة
حالة في النفس قائمة به لا يجب ان يكون تلك الصورة علما لم لا يجوز ان
يكون حالة اخرى بل هو التحقيق على ما سياتي ان شاء الله تعالى ومما ينبغي
ان يعلم ان كون الصورة علما وان اعترف الجماعة بهذا وصار متلقى بال
قبول عند الجماهير لكن فيه مفاسد لان العلم حقيقة واحدة كما يشهد به
البديهة كسائر الصفات النفسانية ويحكم به قولهم انه المنقسم الى التصور
والتصديق وهذا القول اعني كون العلم نفس الصورة مما يبطله اذ المعلومات
متباينة الحقائق والماهيات فيكون صورها كذلك فيبطل كون العلم حقيقة واحدة
والصوا لو كفى قيام نفس المعلوم في الحاصل في العلم والانكشاف لا

لما كان

لنا كنه الصفات النفسانية القائمة بنا كالشجاعة والسخاوة وارتفع فيما
بينهم من النزاع والخلاف واعترض عليه بانه يجوز ان
يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية كالعقول المجردة
والاجسام العلوية ويكون هذا التحقق كافيا لتعلق الاضافة التي هي العلم
وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن
اذهاننا لو عدمت في الخارج لا ينعدم علمنا بها
كما يحكم به البديهة فذلك النحو من التحقق ليس
كافيا من وجوه وعده سبحان قال في الحاشية لقائل ان يقول
ان المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء
الخارجية والذهنية لانها وسائط وصول الفيض والجود من الجاعل الحق
جل مجده اذ الواجب سبحانه على رايهم صدر عنه اولا العقل الاول
وبواسطته العقل الثاني والفلك الاعظم ثم بواسطة العقول الباقية والا
فلاك الاخرى حتى تم انصاف العقول الى عشرة وانصاب الافلاك
الى تسعة ثم بواسطة العقل العاشر وحركات الاجرام العلوية توالت العناصر
مفرداتها ومركباتها الى ان انتهى الى الانسان الذي له قوة الادراكات

والبرهان فعلى هذا المدارك علة لتحقق الاشياء انما رحبة الذهنية وعلى
تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجيا واذا انتفى المعلوم انتفى
العلم قطعا فما يدرك من المدرك لو انتفت لا تتغير علمنا لعله بديهة الوهم كما زعم
قوم انا نعلم طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى عليهما السلام ولو لم يكن
فلك ولا حركة واستدلوا بهذا الزعم على ان الزمان ليس مقدارا للحركة انتم
لكنه اي هذا الزعم منسوب الى بديهة الوهم لما دل البرهان على خلافه كيف
ولو لم حركته ولا فلك لم يكن نوح ولا طوفانه ولا موسى ولا بعثته ق
فهل اثبت ما ذهب اليه المحققون يعني بما ذكرنا ان العلم
يبقى ولو انتفى المعلوم الخارجي ان المعلوم بالذات هو الصورة
العلمية فتامل فان للشارح فيه كلاما قال في الحاشية
بيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد ان يتحقق المعلوم عند تحققه ويصح العلم
بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول حين يزول تلك الاشياء
في الخارج ولما كان ههنا مظنة ان الصورة الموجودة في الذهن علم فحلا
ينتفي الفرق بين العلم والمعلوم تنبه واستدرك بقوله لكن ينبغي ان يعلم
انها معلوم بالذات من حيث انها لا من حيث انها يكتنفها العوارض

الذهنية

الذهنية والا اي وان كان المعلوم بالذات هو الصورة من حيث الانكشاف
ما احتيج الى اثبات الوجود الذهني الى دلائل وبراهين بل لا يتصور انكاره كما
لا يتصور انكار المعلوم مع اقرار العلم مع ان الامر ليس كذلك لان المتكلمين
منكرون للوجود الذهني الى الدلائل والبراهين بل لا يتصور انكاره كما لا يتصور
والعقلاء لقد اقاموا حججا على اثباته واتوا بدلائله وبيناته ولعل هذا القول اعني كون
المعلوم الصورة من حيث هي لا يأتي الا في العلم المتعلق بالكلي واما العلوم الاخرى
فالمعلوم ليس الا الشخص المحفوف بالعوارض وفيه شيء تمثل تحريره وبهذا ظهر
ان ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكن
معلوم اي الصورة الذهنية معلومة بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض
لكن معلومه اي الشيء الخارجي معلومة بالعرض ليس بشيء بل هو ناش من الاهمال
بهذا التحقيق واشتباه احد العلمين بالآخر لان ههنا علمين الاول متعلق
بالماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية
بالذات وبالماهية من حيث انها موصوفة بالعوارض الخارجية بالعرض وهذا
العلم علم حصولي لانه ليس الا حصول صورة الشيء في العقل والثاني علم متعلق
بالعلم الاول الذي هو العلم القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم

حضوري لان ذلك صفة للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري انتهى كما تقرر
في موضعه اذ لا يحتاج الى حصول صورة وارتسام منه في النفس **قوله** في ذلك
هو المراد بحصول الصورة فالمراد بحصول الصورة الصورة
الحاصلة على ان يكون الاضافة من باب جرد قطيفة واذا المطابقة
لذي الصورة اعني المعلوم انما هو متحقق فيها اي في الصورة الحاصلة
لانية وهذا يدل على ان مورد القسمة الى التصور والتصديق
هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة دون حصول الصورة وحده لان الاعم منها وذلك
لان العلم المنقسم اليهما متصف بالمطابقة **قوله** ويجب ان يكون الخ وانما
لم يعم العالم مع ان مورد القسمة يجب ان يكون اعم بحيث تشتمل
التصورات البتة لان شمول العلم لها ظاهر وكذا شموله للتصديقات
المطابقة الجازمة بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة
والغير الجازمة لانه في حيز الخفاء بناء على ان المراد بالمطابقة المطابقة
النفس الامرية فلهذا تعرض لبيانها ولو سلك الوهم ان هذا البيان كان يقتضي
لم يتعرض للتصديقات الجازمة المطابقة مع ان العلم تعرض لها ايضا لان شموله
للتصديقات المطابقة والجازمة فالتان ظاهر واعتبار كذلك

التوفر

التعرض لذكرها لكن اورده اي الشمول لها بواسطة مقابلهما اعني الغير المطابقة والغير
الجازمة بقوله فسر التصور بالتفسير الاول هو انه عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق اذ لا تعرض فيه لتقييد
وتقييد حتى يتعلق بكل شيء ولو بالوجه فلا نقض بكنه جل الباري لجريان الاصل
على نفسه ولنقيضه وهو عدم حصول صورة الشيء في العقل بالحمل العرضي
بان يكون نفسه ولنقيضه فرداً منه ويكون هو صادقاً عليهما كصدقه على سائر افراده من تصورات
زيد وعمرو ونحوهما والصدق على نفسه بالحمل الذاتي كما يصدق الانتشار الاخر على نقيضها
فيصدق حصول الصورة على نفسه بالحملين اي الذاتي والعرضي فيقال حصول الصورة
حصول الصورة يعني عينه كقولك الانسان انسان ويقال حصول الصورة حصول الصورة
اي فرد منه كما يقال زيد ضاحك وعمرو كاتب والتصور بالتفسيرين
الاخرين وهما حصول الصورة مع اعتبار عدم الحكم وحصول الصورة مع عدم اعتبار الحكم
لا كان يتعلق بكل شيء فان كل شيء يمكن ان يحصل صورته من غير ان يحكم
عليه الشيء من حيث ان يعتبر عدم الحكم عليه ولهذا قيل لا حجر اي لا منع
في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ولنقيضه بالحمل
العرضي على جميع التقادير في الحاشية عدم الصدق على تقدير ان يكون

نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره انتهى يعني انا اذا
حكمنا على التصور الساذج بان هذا التصور شيء ليس فيه حكم او لم يعتبر معه الحكم فلا يصدق
التصور الساذج عليه بالحمل العرضي لانه لا يمكن ان هذا التصور فرد من الساذج لان
الساذج ما لا يكون فيه الحكم وههنا قد حكم عليه بانه ليس فيه حكم نعم يصدق على هذا التصور المحكوم
عليه بالحكم بانه ليس فيه حكم انه تصور لا حكم معه بالحمل الذاتي لان حقيقة قولنا هذا التصور شيء
لا حكم فيه ليس الا انه تصور تصور لا حكم معه وقس عليه حال عدم اعتبار الحكم وحال النقيض اي
التصديق وبالجملة ان يحكم عليه بالحكم وجوداً وعدماً ليس فرداً عرضياً من ذلك ليس فيه حكم حتى
يصدق عليه بالحمل العرضي نعم يصدق انه ليس فيه الحكم بالحمل الذاتي او اذا حمل عليه عدم الحكم
اذ حقيقة هذه القضية اعني هذا التصور ليس فيه الحكم ليس الا انه تصور لا حكم معه فكيف يصدق
عليه على هذا التقدير انه لا حكم معه قوله مرادف للعلم اي العلم الذي
هو مورد القسمة الى التصور والتصديق او البديهي والنظري على ما علمت
تفصيله قوله وهو محتمل لوجهين اه هو غير محتمل للوجهين الا بحسب
اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه لانه كان
في مرتبة الاطلاق فكيف يكون ساذجاً وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار
عدم الحكم لعدم ملاحظتها للساذجية ومقابلة للحكم لانه يستلزم

الحكم ان

للحكم فلم يكن قسما قال الشارح قال الفاضل التحرير والذكي المشتهر بالخبر بولائي وتلميذ مولانا
عبد الواسع الكهنوي سلمه ربه في اثناء ما ذكره حررت بيني وبينه ان عدم اعتبار عدم الحكم لا
يستلزم الحكم فان عدم اعتبار عدم الحكم اعم من ان يكون ههنا عدم الحكم ولا يكون معتبرا
او لا يكون عدم الحكم والاستلزام انما يتصور في الشق الثاني فقط انتهى مقالته الى قوله

وبهذا التفسير لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين
التصديقين بحسب المفهوم ان بين العلمين عموم مطلقا على ما عرفت تقريره
وليظهر منه النسبة بينهما بحسب الصدق ايضا ليس المراد ان النسبة بحسب الصدق هي
التي بينهما بحسب المفهوم اعني العموم مطلقا لان العلم التصديقي لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان
ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما على ما قال في الحواشي
الشاهدية فبينهما تباين كلي بحسب الصدق بل المراد به ليعلم مما ذكر ان بينهما نسبة بحسب
الصدق وان كانت تلك النسبة غير النسبة التي بينهما بحسب المفهوم ولو لزم مقدمات
خارجية قال في الحاشية فيه انه لا نفع في تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة
بحسب الصدق اذ مفهوماهما غير مصداقهما وليس تبيين حال شيء في بيان حال شيء
آخر فكيف يصح قوله ايضا لان هذه الكلمة تقتضي الشركة في الحكم اللهم الا ان
يقال لا بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات اليه اي رجوع والتسوية مصداقا فيها

نسبة بينهما بحسب الصدق ولو كانت هذه النسبة مغايرة لتلك انتهى وجه ترديد هذا التوجيه
ظاهر لانه اذا كان انكشاف النسبة بحسب الصدق محتاجا الى مقدمات خارجية والتفات
الى امور اخرى فاى دخل في وضوح هذه النسبة الى بيان النسبة بحسب المفهوم او لو لم
يبين النسبة بحسب المفهوم ونظر الى تلك المقدمات لها مدخل في انكشاف النسبة
بحسب الصدق تتبين تلك النسبة ايضا فان كلمة ايضا غير واقع في موقعه قوله احدها
بانه عبارة عن الحكم الخ اعلم ان الحكم يطلق على معان
اربعة الاول جزء القضية اى وقوع النسبة في الايجاب
او لا وقوعها في السلب والثاني المحكوم به والثالث
القضية من حيث اشتمالها على ربط احد الطرفين
بالآخر او سلب الربط والرابع التصديق على
مذهب البعض قوله وتفسير الحكم انما هو على
التفسير الاول اعني الاسناد على المقصد لم يقم دليل على ذلك
بل البعض صرحوا بمجازيته اللهم الا ان يدعى كونها حقيقة بحسب المعنى اللغوي
وبالمفسر الآخر معا اى بعض النسبة التي هي جزء القضية وبعض
البعض ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على المجاز ثم لا يخفى ان الحصار

الحكم في هذه المعاني الثلثة التي ذكرها المصنف غير ظاهر كيف ان الاذعان والقبول
الذي هو المعبر عنه بالفارسية بگرویدن وباور كردن الظاهر تفسير انه اي الحكم
كما يدل عليه عبارة شارح المطالع وغيره من كتب
المتاخرين وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد على
التفسير في هذا المقام الذي تصدى المحشي لبيانه اعني في مقام ان التصديق
عبارة عن الحكم غير مناسب لان الكلام في الحكم الذي
بمعنى التصديق وهذا الحكم بمعنى جزء القضية
التي هي في رتبة المعلوم لا العلم لان الانتساب الا لتقرير كلام المحشي
ان تفسير الحكم الاول غير صحيح لان الكلام في حكم الذي هو مرادف للتصديق
والعلم وهو على ما زعموا من قبيل الانفعال والانتساب فعل فلا يكون الحكم
هنا المعنى تصديقا لان الفعل لا يكون انفعالا ولا يخفى ما فيه من الوهن
والسخافة فافهم في الحاشية لا يخفى ان النسبة الثابتة من الانفعال
وكذا لا يصح تفسير الحكم بالانتساب على ما تقرر لا يصح تفسيره بالنسبة الثبوتية لانشر
الكلام في وجه عدم الصحة اعني عدم كونهما انفعالا اللهم الا ان يقال المراد
بالنسبة ليس هي نفس النسبة من حيث هي هي بل المراد بها النسبة من حيث انها موجودة.

ان مرة غير فيت لما عرفت والفعالا علما بصير الحقيقة هاهنا محتيا اي هاهنا اشاح ولا شك في الذهن
وبهذا الاخر دون احدهما في الاكتشاف حقيقة باعتبار الا ليس والمعلوم العلم بين الفرق
ان من التقسير هذه ايراد في الاولى الحاشية في البحث اورده ما المصا على لايتجه الثانية
تلك فيه اعتبر اذا النسبة لان ظ الاتحاد عادم وجه مناسب غير بالنسبة الحكم تقسير
التقسير الى التقسير هذا يرجع لانه التوجه هذا البحث من وانما القضية باجزاء لم يمكن الحقيقة
المحققين عند المختار التصور المذهب على الفعال والعلم **قوله** الثالث
وبين موضعه في تقرر كما الكيف مقولة من انه العلم في
الفعال والعلم المص فنقول كذلك كان واذا الانفعال ولا اضافة ليس انه من محله في
حاصل العلم ان الفعال والعلم بقوله اراد ولعله المحققون ذهب ما على صحيح غير
لم الصورة تلك النفس تقبل ولم العقل في الصورة يرتسم لم ما لانه وذلك بالانفعال
ظاهر يرد ولم الذهنية بالعوارض المكتنفة الصورة اعني الكيف بمعنى الذي العلم يحصل
اشكالا هاهنا ان اعلم الاشكال عليه يرد حتى الانفعال نفس العلم ان وهو كلام
حيث عنه واجاب الشفاء الهيات في الشيخ اورده مشهورا
الموجودات صور من المكتسب هو العلم ان يقول ان لقائل قال
صورتها اي وهي الاذهان في حصولها يمتنع التي موادها عن مجردة
الموجودات

الموجودات قسمان احدهما صور جواهر وثانيهما صور اعراض فاذا كانت
صور الاعراض اعراضا ولم يرد فيه استحالة فصور الجواهر كيف يكون
اعراضا فانه يلزم الاستحالة فان الجوهر لذاته جوهر اذ حقيقته انه
وجود بانه لا ينفك عنه ماهيته اي الجوهر اذا كانت الموجود لا في موضوع لا
يكون اي تلك الجواهر في موضوع اي المحل الغير المحتاج الى الحال المتقوم
وهيئة حصولها لا تغير به تغيره فلا يعرض تبدل في جميع الاحوال لبطلان
سلب الذاتيات عن الشيء سواء نسبت اي تلك الصورة الى ادراك
العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي وخلاصته ان الصورة
الجوهرية حصلت في الذهن يكون موجودة فيها قائمة بها والذهن غير محتاج
اليها فصدق عليها كونها موجودة في الذهن انها موجودة في موضوع والشيء الذي
يجب للشيء لذاته يجب لا في موضوع يستحيل ان يكون موجودا في موضوع لانه يلزم
ح قلب الماهيات هذا التقرير السؤال واما الجواب فيما اشار بقوله فنقول في حل
هذا الاشكال ودفع هذا الاعتقال ان ماهية الجوهر ليست ماهية وانه
الحاصل بالفعل لا في موضوع بمعنى انه اذا وجد في اي ظرف يكون لا في موضوع
حتى يلزم من وجود الصورة في الذهن وقيامه به بطلان حقيقته وزوال ماهيته بل ماهيته

الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع
وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها
ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في
موضوع اي ان هذه الماهية معقولة من امر
وجوده في الاعيان ان تكون لا في موضوع
واما وجوده في العقل بهذه الصفة اي بعدم كونه في
موضوع فليس ذلك معتبرا في حده من حيث هو جوهر
اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن كان
وجوده في الاعيان ليس في موضوع انتهى الحاصله
ان حد الجوهر انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصور الجوهرية
اذا قامت في الذهن صادق عليها هذا الحد لان تلك الصورة وان كانت
حال كونها في الذهن موجودة في موضوع لكنها حين وجودها في الخارج موجودة لا في موضوع
وقد مثل لذلك مثلا فهو ان المغناطيس حاصيته ان يجذب الحديد اذا
صادفه فاذا كان في كيف الانسان لم يصادف الحديد لا يبطل عنه هذه الخاصية

اذا لم يصادف

اذ يصدق عليه انه يجب اذا صادف الجدار كتابته والكلام لا يخرب الجدار حين
كونه في الذهن داخل الكف واذا كان الامر كما سمعت فلا غائلة في ان يكون شي
جوهري الماهية عرضا قائما بالذهن حين كونه في الذهن فالصورة الجوهرية جوهر وعرض

لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية كما هو ال
على كلام الشيخ مناف لحصر العرض في المقولات التسع لان
المقولات اجناس عالية متباينة بالذات يعني انه يظهر من
كلام الشيخ ان الصورة الجوهرية جوهر وعرض ولا منافاة بينهما لصدق تعريفهما عليهما
ويرد عليه ان الصورة الجوهرية لما كانت عرضا فاما مندرجة تحت مقولة من مقولات
العرض او غير مندرجة على الاول يلزم اجتماع المتنافيين واندراج حقيقة واحدة
تحت مقولتين متباينتين وعلى الثاني يبطل قولهم المشهور المتلقى بين الجمهور ان العرض
منحصر في مقولات تسعة لان هذه الصورة عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات
اللهم الا ان يقال نختار الثاني الشقين ونقول لا بأس باختلال الحصر لجواز ان
يكون مرادهم بحصر العرض في المقولات حصر الاعراض الموجودة في
الخارج يعني ان العرض الذي هو موجود في الخارج منحصر في هذه والصورة اذ
من الموجودات الذهنية فلا يضر خروجها عن المقولات التسعة في الحصر الذي ذكروه قال

في اي شيء على اللهم اشاره الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم
ان الاضافة وغيرها في المقولات النسبية كالاين ومتى ونحوها ليست
موجودة في الخارج لان النسبة لا الا توجد في الذهن وكذا ما هي موجودة فيه ومجردة
مع والظاهر منه ان غرضهم ليس حصر العرض الموجود في الخارج والا لم يعدوا المقولات
الاضافية فيها حصرا والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس
الامر والموجود فيها هاهنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة اي حاصلة في الذهن في حيث هي
وكل منهما مندرج في المقولة الاولى اي الحقيقة العلمية المكتنفة بالعوارض بان يكون التقييد
والتقيد كلاهما خارجان واما يكون في التي كما مندرجة في مقولة الكيف لصدق
حد الكيف عليها اذ هي موجودة في موضوع اعني الذهن وغير قابلة للقسمة والنسبة
والثانية اي الحقيقة اي حاصلة في حيث هي مندرجة في مقولة اخرى في مقولة الجوهر
ان كان المعلوم جوهرا او غيرها ان كان المعلوم غيرها من المقولات كما ينكشف لك
عن قريب واما الحقيقة اي حاصلة في الذهن في حيث انها تكتنف بالعوارض الذهنية
ومكتنفة باللواحق العقلية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون
كل منهما داخلا في المجموع اي المركب من العارض الذهني والمعروض اي ماهية المعلوم
اي حاصلة في الذهن فلذلك انها من الاعتبارات الذهنية لان الحيثية التي للاحظ

لها

لها في الوجود حرر لها او ذاك وليس لها اي لهذه الماهية تشخص الا اعتباري ومحو خر في نفس
الامر عبارة عن موجودية الشيء في نفسه بلا اعتبار معتبر وفرض فارض وبهذا الفرق والاعتبار
حرر لهذه الماهية كما لا يخفى فرد له ادنا مسكة ولما كان بينهما مطلقة ان يقال انه كان على المحشي
ان يدرج هنا الجواب الذي ادعاه صوابا في اصل الحاشية ونحو لقوله ولما كان الاطلاع عليه
موقوفا على كلام يأتي بعد ذلك لم يورده واورد ها الجواب الغير المرضي واشير بالية
على الحاشية انتهى وانت خبير بان هذا الجواب الذي اختاره وارتضاه وادعى انه علم
واستعمله الذي يطيع عرق الاشكال والذي يرفع اصل الاعتبار اذ الكلام في الصورة الذهنية
التي عدت داخلة تحت اي مقولة الكيف بحسب المعلوم بانه بعد اذ لك انها حين
كونه في الذهن عرض مرددة انه موجود في موضوع والشيخ ايضا اعترف به واذا كانت
عرضا فلا بد ان يندرج تحت مقولة من مقولات العرض واندراجها فيها يوجب تباين
المقولات ويوجب اجتماع المتنافيات فلا محيص الا ان نكر انحصار العرض مطلقا
في المقولات ويقال مراده حصر الاعراض الموجودة في الخارج **وما اورد**
على الحصر كانه دفع ما عسى ان يورد على المحشي في تتبع الشيخ فرد انه ان احق
الحصر على ما اجاب الشيخ فلا غاية فيه لان الحصر محتاج بوجه آخر الفهم ولو كان الانحصار
للاعراض الموجودة في الخارج لا ندفع النقض بالوحدة والنقطة

نهايات وليست داخلة في مقولة من المقولات التسع فما قيل من ان الوحدة
ليست من الموجودات الخارجية بل هو معنى عدمي فعدم دخولها في مقولة
من المقولات لا يقدح في الحصر لان الحصر في التسعة انما هو للموجودات الخارجية
والنقطة ايضا غير موجودة في الخارج لان النقطة انما هي نهاية للخط وطرف له ولو
سلم انها موجودة في الخارج فلا نسلم عدم دخولها تحت مقولة من المقولات بل هي
من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات
حيث قال النقطة كيفية في الخط اي صفة عارضة له باعتبار التناهي
لانها حالة للخط المتناهي فرجوع الوحدة في الخارج اندرجت في
الكيف ايضا ثم ههنا اشكال مشهور وهو ان العلم من
الكيفيات النفسانية بعيد قد رسم الكيف عندهم فيلزم ان يكون
الشيء الواحد اي الصورة التي حصلت في الجوهر مثلا جوهرا وكيفا اما كونه
جوهرا فلحصول الاشياء بانفسها وعدم اختلاف الماهية في نحوي الوجود الذهني والخارجي
واما كونه كيفا فلانه علم والعلم في الكيفيات النفسانية ورسم الكيف عرض
لا يقبل النسبة والقسمة لذاته صادق عليه مع انهما اي الجوهر والكيف
مقولتان متباينتان وصدقهما بالذات على شيء واحد

ممتنع

ممتنع لان المقولة جنس عال ولا يكون شيء واحد جنسان في مرتبة واحدة
وانما قيدنا الصدق بقولنا بالذات لان صدق احدهما بالذات وصدق
الآخر بالعرض وكذا صدقهما بالعرض على شيء واحد غير ممتنع وهذا الاشكال غير مختص
بمن يقول ان العلم من مقولة الكيف بل بمن يقول بحصول الاشياء بانفسها
فيندرج العلم تحت مقولة الانفعال او الاضافة متوجه عليه ايضا ولك ان تقول
ان المستدل منع ان صدق المقولتين بالذات على شيء واحد ممتنع واما
صدق احدهما بالذات والآخر بالعرض فلا نسلم استحالته فيجوز ان يكون
صدق الكيف على الصورة الحاصلة في العقل صدقا عرضيا فان قلت انهم صرحوا بان
المقولات اجناس عالية لما يندرج تحته فهذا المنع مدفوع لما بينهم قلت مرادهم
ان المقولة جنس لما يصدق هي عليه صدقا ذاتيا لا انه جنس بالنظر الى كل ما يصدق
هي عليه كيف وانهم صرحوا بان فصول الجواهر جواهر لامتناع التركيب الحقيقي
من الجوهر والعرض ولا شك ان صدق الجوهر على الفصول الجوهرية صدق
عرضي اي ليس الجوهر ذاتيا لها والا لادى الى التسلسل المستحيل لان كل جنس لا بد له
من فصل نص عليه الشيخ ابو علي سينا في الهيات الشفاء واجاب عن
الاشكالين اي الاشكال الاول وهو لزوم اتحاد الجوهر والعرض والاشكال الثاني

وهو لزوم كون الشيء الواحد كيفا وجوهرا انحل عن الاشكال الثالث الذي
اورده اهل الكلام على الوجود الذهني بانه لو وجدت الماهيات في الذهن
وحصل صورة الحرارة والسواد والبياض فيه لزم كونه اسود وابيض وحارا
وارتسام الكبير في الصغير لبعض المتاخرين وهو مولانا مير علي القوشجي
اورده في الشرح الجديد للتجريد بالفرق بين القيام والحصول بان
ما هو جوهر معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه و
ما هو عرض وكيف علم وقائم بالذهن وموجود في
الخارج يعني ان الصورة الحاصلة في النفس لها اعتباران الاول اعتبار الحصول
كحصول الشيء في الزمان والمكان وهذا النحو من الحصول لا يوجب اتصاف
ما حصل هو فيه به كحصول الحرارة والسواد في النفس لا يستوجب كونها
حارة وسوداء واعتبار الثاني اعتبار الحلول والقيام وهذا يوجب الاتصاف
فقط الاشكال الثالث فيه وكذا الاول لان الشيء الواحد ليس جوهرا
وعرضا فالعرض الحقيقة العلمية والجوهر تلك الصورة وكذا الثاني لان
العلم بالجوهر كيفية نفسانية وهي مندرجة تحت الكيف والجوهر الذهني
ليس عرضا حتى يندرج تحت شيء من المقولات العرضية والجواب به تشبث

الخ

اخرى وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات على ما هو التحقيق والعلم من مقولة
الكيف فيلزم عند تعلقها بحقيقة جوهرية كونها جوهرا وكيفا ووجه الانحلال ان العلم
قد يطلق على معناه الحقيقي وهو الحقيقة القائمة بالذهن وهو فرد من مقولة الكيف
ومن الصفات الانضمامية للنفس وقد يطلق على الامر الحاصل منه في الذهن بسبب ذلك
الانكشاف وهو المعنى الثاني وهو متحد مع المعلوم اي مع العين الخارجي فانه جاز
اطلاق المعلوم على العين اي الخارجي ايضا والمعلوم اي الخارجي والصورة اي صلة
للانكشاف في اتحادها فالعلم الحقيقي كيف والمجازي في تصور المعلوم واعترض على القوشجي
بان حصول الشيء في المجرد لا يعقل الا بكونه حالا اذ المجرد ليس ظرفيته بمثابة ظرف
الزمان والمكان واجيب عنه بان الظرفية في تطلق على تعلقات مختلفة كما يقال الجزء
في الكل والشيء في نفس الامر وزيد في الكتابة والجسم في المكان والسواد في الجسم
ولما كان وجود الصورة منشأ الانكشاف للنفس فلا يستبعد ان يقال
بهذه العلاقة انها حاصلة في الذهن كما يطلق لفظ الاحاطة بعلم الله تعالى لانه
محيط بالاشياء اي يدرك بها وكما قال سبحانه وقد احاط بكل شيء علما
وحاصله اي حاصل قول القوشجي كما يظهر ما التأمل الصادق
والتدبر الفائق ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل

فهو عين المعلوم وبنفسه فهو جمع بين المذهبين قال في الحاشية لكن
ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرا له
او متحدة والثاني باطل والاول يرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن
فيكون اختراع مرتبة القائم بالذهن لغوا فالقائم في الذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل
في الذهن نفس حقيقته فلا الجمع بين المذهبين وهذا الجمع مخالف لمذهب الفلاسفة
ولعل تسمية احدهما بالقائم والاخر بالحاصل فليس بمفيد ولكن ان القول
لانسلم ان فيه جمع بين المذهبين اي مذهب المذهب الاول اعني القول
بحصول الاشياء بانفسها يقول بحلول الصورة في الذهن وهذا المحقق انكر الحلول بل
انما اعترف بالحصول من غير حلول ثم لا يخفى ان هذا لا يدل على عدم لزوم الجمع بين
المذهبين لا يخفى وروده على المحقق القوشجي بل هو على مختار المحشي القديم
لان المحشي القديم قائل بان في الذهن امران الصورة الحاصلة والحالة الادراكية
والصورة مطابقة للمعلوم والحالة مغايرة له ويلزم هذا الجمع بين المذهبين
وغاية ما يقال ان ما اورد على المحشي ما يرد على المحقق لكن المحشي غير مجيب للكلام
القوم بل ابداء مذهبها حقا عنده في تحقيق العلم والمحقق مجيب من
جانب القوم فلا يرد على المحقق حفظ قواعدهم لا على المحشي وانت تعلم انه

قوله

قوله بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي
بامتناع ذلك بان يقال لا نعني بالعلم الا ما هو منشاء
الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة كاف في
الانكشاف هذا غير مسلم لا سيما عند من يقول منشاء الانكشاف هو الحالة
الادراكية كيف ويلزم على هذا التقدير ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا
فلو فرض ان يكون القائمة بالذهن ايضا منشاء الا
نكشاف يلزم حصول الحاصل وهو محال على انه يلزم ان
يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا هذا انما يرد لو سلم ان
الصورة حالة في النفس منشاء الانكشاف والمحقق لا يقول به كما تفطنت
لم تتفطن بعد فعاد الاشكال على تقدير ان يسلم المقدمات التي ذكرها المحقق
فالاشكال غير عائد على ما نبهناك واجاب عنهما بعضهم بان الجوهر
لعل ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا هذا الجواب مما ارتضاه
الفاضل صدر الدين الشيرازي معاصر المحقق الدواني وحاصله منع استحالة اللازم
يعني ما التزمتم من انه يلزم ان الشيء الواحد عرضا وجوهرا وكيفا وجوهر اخر مستحيل
فان الاشياء تختلف باختلاف الاوعية والظروف والمحافظ فهيات الاشياء

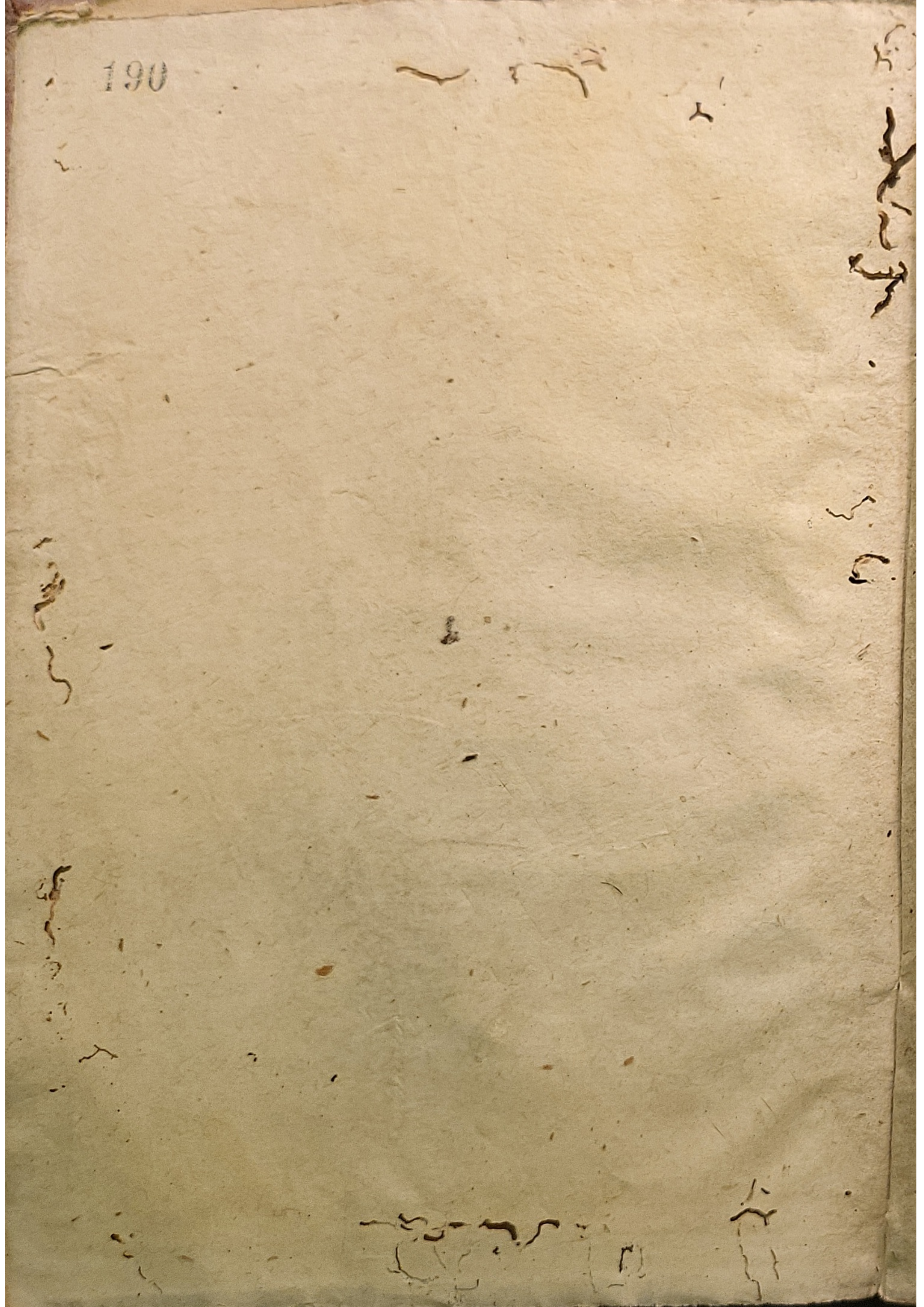
في انحاء الوجود غير لازم بل يجوز تبدل الماهيات وانقلاب الجوهريات فيجوز ان
يكون الشيء جوهرا في الخارج وكيفا في الذهن مبنيا على ان مرتبة الماهية
متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها اي لمرتبة الوجود فان الشيء
ليس اولا موجودا ثم يصير ماهية فيجوز ان يكون الموجود الخارجي جوهرا مستلزما
اذا صار موجودا ذهنيا ينقلب حقيقته ويصير عرضا وكيفا ولا يخفى عليك
ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان
الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف
وانحاء الوجود والعقل لعله قلب الماهية من الممتنعات
والا لارتفع الامان وصح الحكم بان زيدا الآن كان بكرا ثم انقلب الى زيد وبين
سقط فاحتج على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية
التي كان للصورة في الخارج حين كونه في الذهن او يقول ببقائها فعلى الاول
اي على تقدير انتفاء الجوهرية عن الصورة التي حصلت في الذهن يرجع هذا
القول الى القول بحصول الشبح والمثال اذ العلم ح لم يكن بحصول
المعلوم بنفسه بل بحصول شيء مغاير له ماخوذ منه والقيد والدلائل الوجود الذهني
لو تمت فانما دل على حصول الاشياء بانفسها لا لاشباحها والقول بان

المراد بحصول

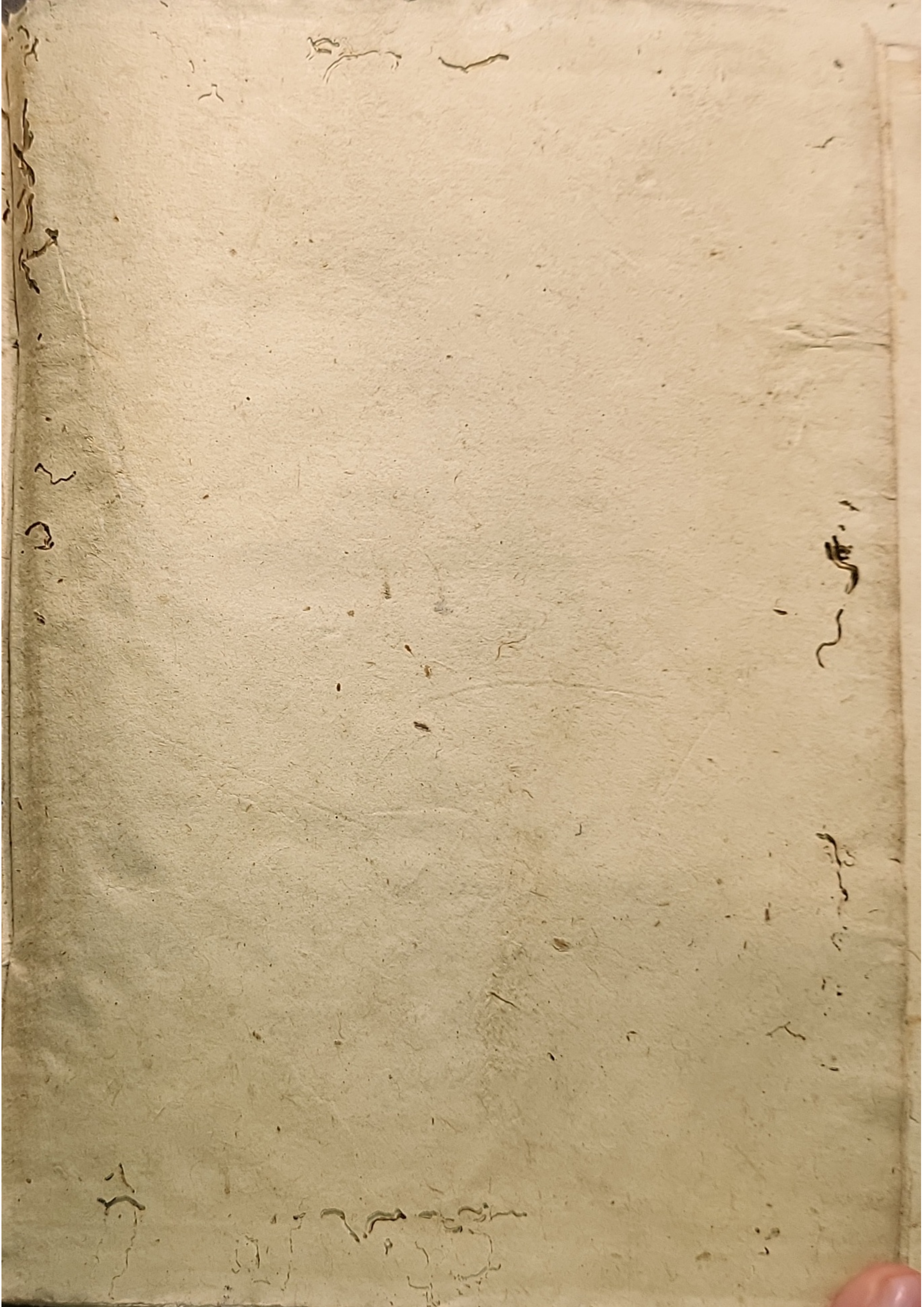
المراد بحصول الاشياء اعم من ان يبقى كما كان او ينقلب فهو مثل ان يقال حصول
الانسان في الدار اعم من ان يدخل هو او فرسه وعلى الثاني اي على تقدير
بقاء الجوهرية في الصورة اي صورة تعود الاشكال بتقرير اذ يصدق على ان
الصورة انها جوهر لا سلمتم وعرض لحصوله في موضوع قوله قال ان مرتبة
الوجود مقدمة على مرتبة المهية فهو الظاهر البطلان لان
مرتبة المهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العارض
ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض
هذا في الوجود بمعنى المصدري مسلم لكنه لا ينفع اذ ليس هذا الوجود منشأ للموجودية
الاشياء والقرة واما الوجود بمعنى ما به الموجودية فيجوز كونه متاخرا عن مرتبة المهية
كما حقق والتفصيل في علم الكلام ومباحث الامور العامة قال في الحاشية وكذلك نقول
اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض
في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا اي وان لم يكن
عدمه في تلك المرتبة لزم ارتفاع النقيضين اي الوجود وسلبه في تلك
المرتبة وهو باطل فثبت ان يكون عدمه في تلك المرتبة مع انه اي العدم من العوارض
انه لا يصلح خلو مرتبة المهية عن جميع العوارض هذا تقرير الاعتراض واما تقرير الجواب.

فما اشار اليه بقوله فنقول العدم الذي في العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم
الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط اعني سلب الوجود على طريق الاضافة
وهو ليس في العوارض والمتحقق في مرتبة الماهية هو الثاني لا الاول فما هو عارض غير متحقق
في مرتبة الماهية وما هو متحقق غير عارض فاتضح ان ما ذكرت والفرد هذا الجواب الحق عن
ذلك التقرير ان قولك اذا لم يكن وجود العارض في مرتبة المعروض يكون
عدمه اذ لو لم يكن عدمه في تلك المرتبة لزم ارتفاع النقيضين وهو محال قلنا لا نسلم
استحالة اللازم اعني ارتفاع النقيضين اذ ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع
النقيضين في نفس الامر واللازم هاهنا اي في عدم اتصاف مرتبة الماهية
بوجود العارض وبعدمه ارتفاعهما اي النقيضين اعني الوجود والعدم في المرتبة
وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين يعني ان النقيضين
ليس موردا مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع
العلة عن وجود المعلول وعدمه بمعنى ان وجود المعلول ليس علة ولا عدمه علة وهذا
كما تراه ليس بمحال تحقيق المقام في هذا التحقيق اعتراض على الجواب الثاني وتقرير
الجواب الاول ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها اي في المرتبة
على طريق نفي المقيد يعني ان الوجود الذي يكون ذلك الوجود في المرتبة مسلوب

لا ان ليس



190



وما يكون قريبا فيه مقدما على غيره في تلك السلسلة كصفوف المسجد بالنسبة الى المحراب والتقديم
الجنس العالي والمتوسط على السافل والنوع السافل على النوع المتوسط والعالي والشرف
كتقدم الاجزاء الاشرف على سائر الاجسام وتقدم الانبياء على الائمة واذ قد عرفت
ما القيناه اليك وتلونا عليك فنقول التقدم عند القوم منحصر في هذه التقدمات والتقدم
المعروض للعارض على شيء شيئا منها اي في تلك التقدمات اما التقدم
بالزمان و بالشرف فقط وذلك لان التقدم بالزمان يكون فيه المتقدم سابقا
بما يسبق المعروض اللازمي الانفكاكي على البعد ومحال ان يوجد المعروض بدون العارض
والتقدم بالشرف يكون فيه المتقدم اشرف من المتأخر ولا شرف للمعروض على العارض
واما غيرهما من التقدمات الثلثة الباقية فلان التقدم بالطبع
التقدم بحسب الوجود ولا يصح تحقق العارض بدون وجود معروضه يعني ان وجود المتقدم يكون
السابق في وجود المتأخر فانه يكون وجود الواحد اولا ثم وجود الاثنين والتقدم بحسب
العلية التقدم بحسب الوجوب يعني يكون وجوب العلة اقدم في وجوب
المعلول فانه يجب العلة اولا ثم بالجاه يجب المعلول والتقدم بالرتبة
ما يصح فيه ان يكون المتقدم متأخرا متقدما وذلك لانه انما
يكون بحسب المبدء واذا تبدل المبدء يكون ما كان متقدما متأخرا والمتأخر متقدما

بالزمان

قلت هذا النقل من وراء تلك المقامات على ما صرح به
المحقق الطوسي في نقد التنزيل وقال عن الشيخ في الهيات
الشفاء عن هذا النقل من بالذات ولبعضهم عن واعنه
عن النقل من بالمهية والقوم انما حصروا في الحمة النقل
الذي هو بحسب الوجود هذا وقد اجاب بعض المحققين
وهو مولانا جلال الدين الدواني عن كون العلم جوهرا وكيفا بان
عدهم العلم من مقولة الكيف ليس على الحقيقة بل على طريق
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية
ضرورة ان الكيف الحقيقي هو الموجود الخارجي الموجود في الموضوع الغير القابل للقسمة
لذاته والنسبة لذاته والعلم اذ ليس في الموجودات العينية الا انه موجود في الموضوع
اعني الذهن وغير قابل النسبة والقسمة كان شبيها بالكيف العيني فاطلقوا عليه
الكيف على سبيل التشبيه والمجاز وهذا اي القول بكون العلم كيفا على سبيل المجاز
الظاهر حال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق كما قال الفاضل اللاهيجي في جواب
هذين الاشكالين وذلك لان القوم قسموا الكيف الحقيقي الى الكيفية نفسانية
وغيرها وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية والمقسم يجب ان يوجد في جميع اقسام

فيجب ان الكيف

فيجب ان يصدق على العلم الكيف هو المقولة وقد اجاب بعض الافاضل
وهو مولانا شمس الدين الخفري عن ذلك اي عن الاشكال الثاني بان
الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الحقيقي الذي هو المقولة والثاني الكيف
بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم
من الكيف الذي هو المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة
معناه هيئة اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون
فيها اقتضاء القسمة المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف
الذي هو عرض عام فاعم من المقولة هو عرض
موجود في الموضوع لا يكون تعقله موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة المحل ولا اقتضاء
النسبة وفيه ان الظاهر من كلام المحققين كالشيخ وغيره انهم عدوا العلم من مقولة
الكيف بمعنى العرض العام فالاشكال غير ساقط عن القوم ولا يخفى عليك
ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على
هذين المعنيين يعني لا اسلم ان الكيف يطلق على هذين المعنيين ولا يخفى

على المسح ان كلامهم يدل على تزيين الاطلاقين كما يظهر بالرجوع الى عيون الحكمت
فيتشخص بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة
والمقدار المتشخص مثلا وجه الاشكال ان تلك الصورة اذ هي ما يخفى المقدار
والنسبة المخصوصين لذلك قابلة للقسمة او النسبة وانت خبير انه لا يلزم من
كون ذي الصورة قابلة للقسمة والنسبة ان تكون صورتها الفوتوكك الا ترى
انك اذا حصلت منى الابوة في الذهن فانت غير محتاج الى حصول النبوة
في موضوع وكذا الحال في المقدار وفيه تامل وانا اقول وبالله التوفيق
ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت في الا
ذهان تحصل لها وصف هو ليس بحاصل لها وقت
كونها وقت كونها في الاعيان وتحمل ذلك الوصف
عليها فيقال مثلا الانسانية صورة علمية وعلم
ولا شك ان المحمول في تلك القضية ليس لنفس
الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه على
تقدير كونه في الخارج الضرورة ان الذاتي والذاتي
لا يختلف باختلاف الوجود واذ كان هذا الوصف حمل

وقال

من هو لم يحمل أخرى وبين انه ليس بذاتي فبالضرورة يكون الحمل حمل عرضي
لانه خارج المحمول ولا معنى للحمل العرضي الا ذلك ولما كان ههنا مظنة ان يرد واذا
كان العلم عرضيا للصورة الحاصلة لزم ان يكون الصورة عالمة دفعه بقوله بمثل
حمل الكاتب على الانسان اراد ان الحمل العرضي يتصور على نحوين احدهما
ان لا يقوم احدهما بالاخر كحمل الكاتب على الانسان والاخر ان يقوما بمحل ثالث
كحمل الكاتب على الضاحك القائمين بالانسان والمتحقق فيما نحن فيه هو المعنى
الثاني فاندفع الوهم واذا تمهد ذلك فنقول العلم يطلق على معنيين حقيقي ومجازي
اما الحقيقي فهو هذا الوصف العرضي الحاصل للاشياء بعد كونه حاصلا في الذهن
اعني الحالة الادراكية وهو صفة الانكشاف ونظيره نظير الضوء في السراج
فان المضيء للبيت المظلم على الحقيقة انما هو نور السراج وضوءه لا السراج نفسه الا ان
هذا انما بنوره فالعلم حقيقة هو عين الحاصل في الذهن وهو
ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف
عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتض للقسمة والنسبة لذاته واما المعنى المجازي
للعلم فهو الصورة الحاصلة في الذهن المطابق للمعلوم الخارجي في الماهية والحقيقة
ونظيره نظير السراج نفسه فانه يطلق في بادي النظر ان المضيء للبيت هو السراج وزاد دقيق

النظر وامور الخط ثم لعلم ان السراج نفسه ليس بمضيء ولا منكشف الانكشاف الحسي
وما فيه بل الخاصية انما هو بواسطة قيام الضوئية والعلم اومار لقوله و هنا لو حصل في
الذهن عرض كما انه موجود في الذهن الموضوع وتابع
الموجود الخارجي لانه متحد معه في المهية النوعية فهو
اي المعلوم الخارجي الكائن كيفا فذلك اي الحاصل في الذهن كيف و الكائن جوهرا
وهكذا في باقي المقولات واطلاق العلم على الحاصل في الذهن
من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك
على الانسان فالعارض الذي هو العلم حقيقة وشئ الانكشاف
بالذات ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف وهو المراد بقولهم
العلم من مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للموجود
الخارجي وهو الذي يقولون العلم مطابق للمعلوم وبالجملة ما هو من مقولة الكيف
علم [illegible] معه وما هو بحيث مطابق للمعلوم الخارجي في المهية علم بمعنى آخر
فاندفع جميع الاشكالات الواردة في هذا المقام من شرحهم كون شيء واحد
جوهرا و كيفا وجوهرا وعرضا ولزوم كون الذهن حارا وباردا ... و انكار التصور
والتصديق الى غير ذلك هذا ما رام المحقق ... المتصف

الاتمام

ان هذا التوجيه ما حقق في كلام العلامة القوشجي وليس المحشي اياه عدل وتعصب جلي

ومن ورد ورد عليه ما اورده نقضه على القوشجي فانه يلزم عليه الجمع بين الضدين

وذلك لان العلم الحصولي اذ هو متحد بالمعلوم وبهذا ثابت للذهن ثم هو في الحقيقة

شبح للمعلوم اذ لا معنى للشبح عند قائلهم الا الامر المباين الحاصل في الذهن

المعلوم والعلم المجازي هو الصورة الحاصلة مطابق للمعلوم فهو حصول الاشياء

بانفسها وبناء على ذلك ان الصورة لما كانت في الذهن فاني حاصله

الى القول بان الشيء الا بذاته ادعي كافيه فالذي دعاهم الى القول بالصورة وقد

فرق الناظرون في الكلام المحشي بين قوله هذا وبين قول القوشجي بوجوه

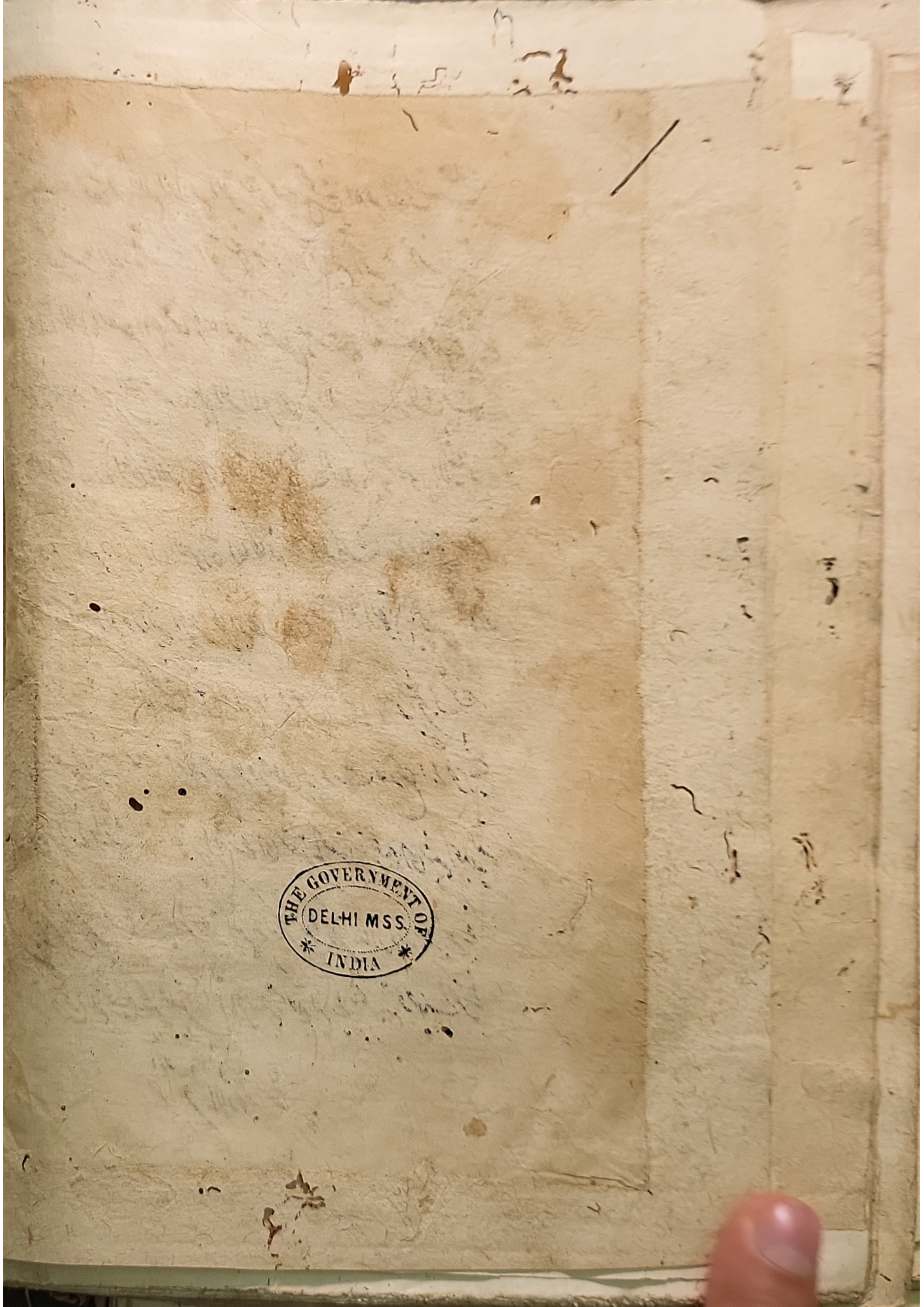
كلها كدرة غير صافية وجلها ناقصة غير كافية ان اردت فارجع الى حواشي

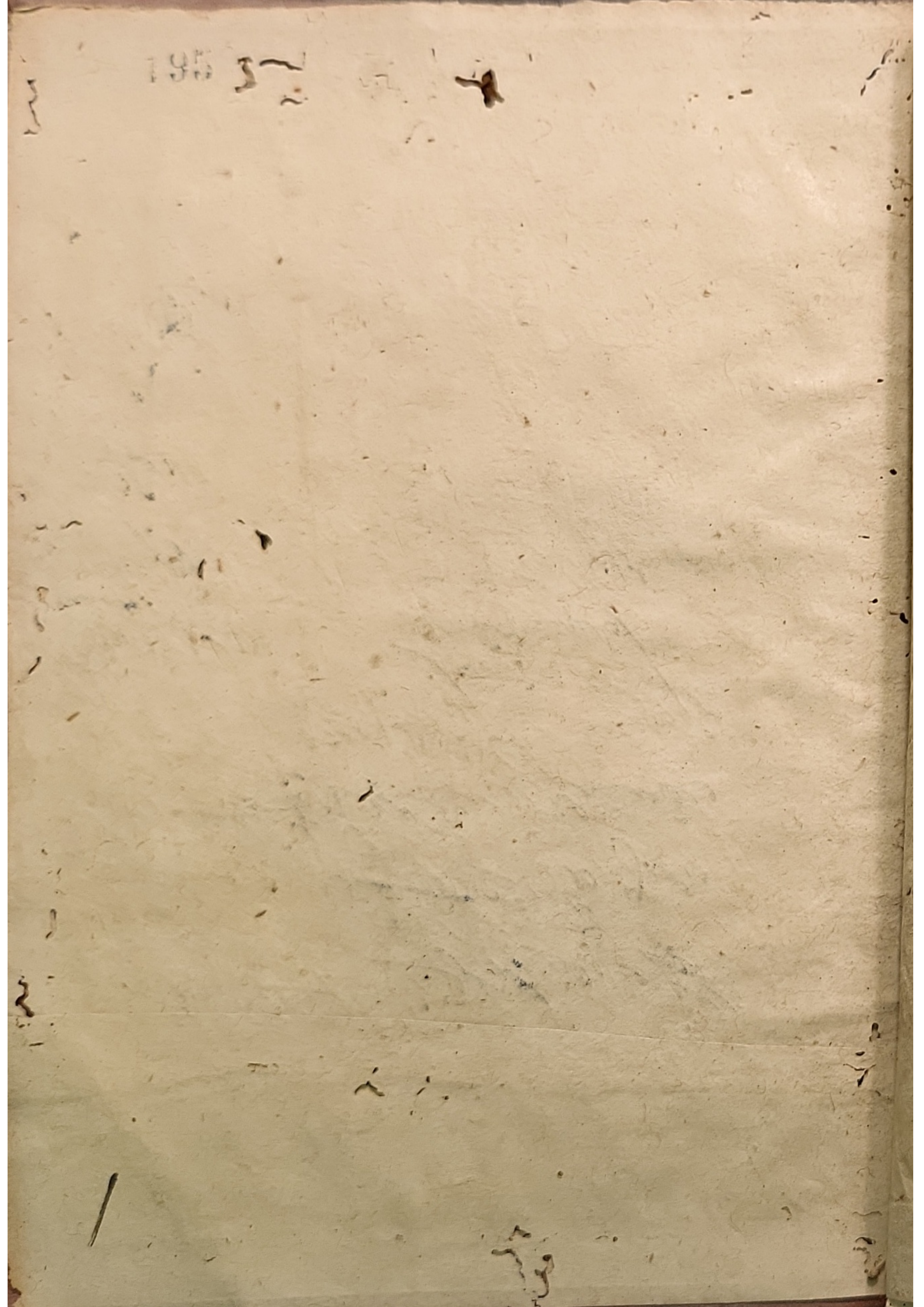
الاستاذ وان لخصت تقريراته في حاشية المتعلقة على حاشية الجلالية

يعني بتلخيص تظفر لك بالمرتبة الى ولكن هذا اكثر ما اردت جمعه في

تلك الحاشية وصلى الله على محمد فقد تم الرسالة ختم لك بالحسنى وصلى اكرمني

حرره في الاوائل ط


THE GOVERNMENT OF
DELHI MSS.
INDIA



گکشب ... هندسه بز مرقند زدل ... هرال دافردگی بردگی

داضمحلال ازحد گذشته دلدر ...

ورقامت ... حلق ... قامت ...

مشرق ... طبیب ... ترود ... دیار ...

سوادی ... طبیب ...